ZINO ZINI

LA DOPPIA MASCHERA DELL'UNIVERSO

FILOSOFIA DEL TEMPO E DELLO SPAZIO

MILANO TORINO ROMA
FRATELLI BOCCA EDITORI

Depositario per la Sicilia: ORAZIO FIORENZA PALERMO
Deposito per Napoli e Provincia:
Società Editrice «DANTE ALIGHIERI» (ALBRIGHI, SEGATI e C.) - NAPOLI
ITALIAN BOOK COMPANY - NEW YORK.

1914

A mia Moglie,

che mi fu devota e intelligente compagna

in questi studii.

INDICE

PARTE I.

Storia del problema.

SEZIONE I.

Il pensiero antico.

SEZIONE II.

Il pensiero dommatico.

SEZIONE III.

Il pensiero critico.

PARTE II.

La conquista spaziale e temporale dell'universo.

SEZIONE I.

Spazio e tempo nella realtà e nello spirito.

SEZIONE II.

La tecnica ed il pensiero come spazio e tempo.

PRELIMINARI

La ricerca, che segue, contiene una esplorazione della realtà intima, celata a noi sotto la sua duplice maschera di spazio e di tempo. Fisica e metafisica vi sono implicitamente supposte: fisica, ossia composizione e limiti del mondo, ne' suoi elementi e nel suo insieme, analisi e sintesi delle sue parti e delle loro relazioni; in una parola tutta l'esteriorità, sotto qualsivoglia forma o condizione ci appaia, è spaziale ed è temporale insieme, come movimento, nella sua incessante trasformazione e nelle leggi, che governano i suoi processi. Coesistenza e successione sono i due fondamentali termini di riduzione teorica e pratica di tutta quanta la fenomenologia naturale. Ma non solo questo, ma anche il problema stesso dello spirito e del suo rapporto col mondo, l'origine ed il destino delle cose e dell'anima, l'*unde* ed il *quo*, come il *quia* e l'*ut*, ogni più incalzante e formidabile enigma, che la sfinge della conoscenza proponga all'Edipo dell'umano intelletto, deve trovare qui la sua risposta.

L'Universo nella sua totalità, come in ogni sua singola parte è per la nostra conoscenza fondamentalmente distinguibile in cose e fatti. Le cose, grandi e piccole, inerti o viventi, prossime o remotissime, mobili od immobili, sono o pongono spazio o porzione di spazio coi loro mutui rapporti. I fatti, costanti o variabili, periodici o irregolari, durano più o meno a lungo, si incalzano, si succedono, sono il tempo. Ed ogni cosa esiste ed agisce, si esplica in fatti, ed ogni fatto avviene nelle cose, per modo che questo sdoppiamento, questa bilateralità dell'universo, questa duplice faccia del reale, si risolve in una più profonda soggiacente identità. Il

mondo è una sola massa di processi, una molteplicità in movimento; introducete la coscienza nel suo divenire, ed essa, come prisma isolante ne spezza l'originaria unità, lo scinde in due parti, il coesistente ed il successivo, lo spaziò ed il tempo, il teatro e il dramma cosmico, che al nostro occhio di spettatore presentano un lembo di scena ed un brano di azione.

Due indagini possono essere condotte parallelamente: l'una di natura epistemologica, l'altra di natura psicologica. Noi possiamo domandarci, che cosa spazio e tempo siano, e possiamo domandarci anche, come pervenga la mente a formarsene la rappresentazione. In queste domande è racchiuso tutto il problema dell'Universo, e perciò di noi stessi, in quanto ne facciamo parte. Lo spazio è il mondo staticamente compreso, come qualcosa di fisso. Il tempo è lo stesso mondo nel suo dinamismo, nel suo perpetuo divenire. Delle molteplici impressioni, che riceviamo dall'esterno attraverso i processi sensorî, la nostra coscienza opera una selezione, consolida alcune in gruppi stabili, e questa cristallizzazione psichica, questa coalescenza, che fa del mondo un tutto aderente nelle sue parti divisibili all'infinito, che è quanto dire indivisibili realmente, è lo spazio; il tempo è invece l'elemento mobile, il fluire ininterrotto delle cose. Ma questi due oggetti, lo stabile ed il mutevole, debbono prima di tutto realizzarsi in noi stessi, poi per un processo proiettivo sono trasferiti fuori di noi nel mondo, dove lo spirito pone i dominii fisici della statica e della dinamica, i regni della materia e della forza. Primo spazio cosciente è il nostro stesso corpo, avvertito come stabile sede delle localizzazioni sensoriali, nella relativa immutabilità delle sue parti presenti alla coscienza, autoscopicamente rappresentato nelle sue posizioni. Il tempo è la coscienza del metabolismo organico. Vedremo meglio in seguito, come la realtà del tempo e dello spazio debba essere considerata *ab intra* dal punto di vista soggettivo, ma di un soggettivismo fisio-psichico, in quanto il soggetto è esso stesso un oggetto spaziale e temporale, capace di relazioni estrinseche, statiche e dinamiche. Noi siamo una porzione dello spazio ed un frammento del tempo: in questo senso che il nostro corpo è teatro d'innumerevoli localizzazioni, la nostra coscienza scena d'innumerevoli fatti. Il tempo è in noi perchè esso è la nostra stessa vita, una serie più o meno lunga di processi fisiologici, in maniera più o men chiara portati alla coscienza. Vivere è ricambio nei tessuti, assi-

milazione e dissimilazione di elementi, reazione attiva alle cose. Il tempo siamo noi stessi, è il nostro bilancio organico nell'entrata e nella spesa, è l'accrescimento ed il consumo vitale. Ogni sensazione, ogni percezione, ogni stato di coscienza, corrispondono ad un processo nervoso, rappresentano in ultima analisi un'esperienza vissuta. Il nostro passato si costituisce di questa tesaurizzazione empirica, come l'avvenire è l'espressione della nostra potenzialità vitale.

Nello spazio sta tutta l'oggettività esterna a noi, e stiamo noi stessi, quando ci consideriamo dal di fuori come una parte del mondo, e quindi allo spazio si riconducono i concetti subordinati di corpo, di materia, di movimento e di energia. Nel tempo si risolve tutto il soggetto co' suoi stati, co' suoi mutamenti seriali, fatti concomitanti e successivi, l'intera fenomenologia dello spirito, tutto il problema della coscienza.

La tricotomia tradizionale, *Dio, mondo, uomo* (teologia, cosmologia, antropologia) vi si ricolloca; mondo e uomo chiusi nello spazio e nel tempo, finiti *in essi*; Dio infinita estensione e durata, ubiquità ed eternità, che è tutto lo spazio e tutto il tempo, e insieme da sè li crea ed in sè li annulla.

Questa questione bifronte involge la soluzione di tutto il problema metafisico non soltanto, ma anche i soggiacenti problemi della vita, sia come materia, che come spirito.

L'elemento caratteristico dell'azione, in quanto si esteriorizza nel lavoro e nel suo prodotto, è *spaziale*, perchè s'inserisce, adattandola od adattandosi (passivamente od attivamente), nella realtà fisica.

Ciò non esclude, ch'essa abbia come misura economica uno spirituale elemento di psicologia collettiva, il tempo sociale. Anzi sotto questo aspetto si può affermare questa profonda verità sociologica, che ogni mutamento storico della civiltà è costantemente segnato da una ridistribuzione del tempo. Ciò che chiamiamo civiltà è sempre un ritmo imposto alla vita, alla sua funzione, un orario dettato per le varie forme del lavoro, un grande orologio, che scande le attività fisiche e mentali dei consociati e ne fissa i valori.

L'elemento caratteristico d'ogni pensiero, o meglio più generalmente d'ogni stato di coscienza, in quanto interiorizza coll'idea o coll'emozione, la realtà esteriore, è la durata, ossia il tempo.

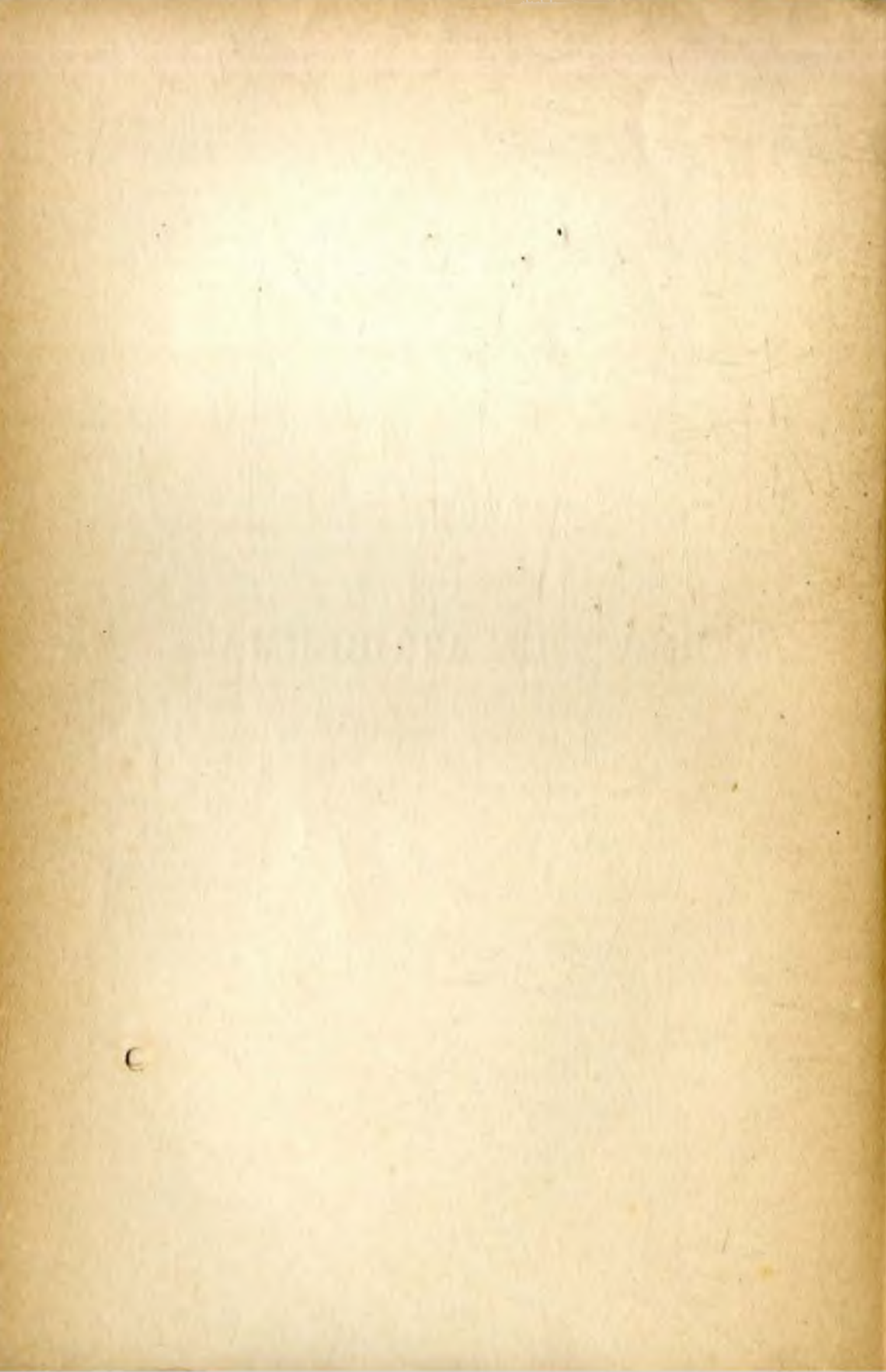
Operando siamo fattori spaziali, pensando siamo fattori temporali. Il mondo umano si scinde in due campi, quello della contemplazione e quello dell'azione, teoretico e pratico.

Di qui si potrebbe ricavare una distinzione tra il tipo umano contemplativo e quello operativo, e proporre in pari tempo la questione subordinata della loro reale vitalità comparativa. Chi vive di più tra quegli che opera e quegli che pensa? molto probabilmente bisogna ricondurre il problema alla questione subordinata dell'emotività, che accompagna gli stati di coscienza sia nelle forme dell'attenzione esteriore, e sia in quelle della riflessione. La vera vita non è nell'azione materiale, come nemmeno nel pensiero astratto, bensì nel sentimento, il quale unico assegna i valori alle cose, siano esse parte della realtà esterna offerta alla nostra esperienza, siano invece prodotti del nostro stesso spirito.

Altro problema, che si annoda al precedente, è quello che potrebbe essere definito del diverso modo di vivere il tempo, potendo qui presentarsi una triplice distinzione di tipi spirituali, poichè in alcuni prevale la coscienza temporale sotto forma di memoria, attinente al passato, ricca di ricordi e produttrice spesso di tendenze nostalgiche verso gli stadî anteriori irremissibilmente trascorsi, mentre altri più inclini all'attenzione diretta ed immediata delle circostanze attuali aderiscono, per così dire, al presente, non si allontanano dal momento vissuto, dando alla loro condotta mentale uno spiccato carattere di pratica opportunità, mentre infine non mancano individui del terzo tipo in cui predominano sopra tutto gli stati di attesa e di previsione, e che incuranti del presente, non ammaestrati dall'esperienza del passato, desiderosi di novità e curiosi d'ignoto, vivono nella speranza e nel sogno, e rappresentano le aspirazioni messianiche di un futuro, di cui affrettano colla loro fede l'avvento, così largamente diffuse in tutti i tempi, sotto forme diverse nei varî stati della civiltà.

In fondo a tutta la filosofia ed a tutta la dottrina della vita vi è un profondo e rinnovato dissidio tra il temporale e l'eterno; tra ciò che è od è concepito nei limiti e nei momenti del tempo, e ciò che ne esula, ciò che lo trascende. La duplice conquista dello spazio e del tempo, fatta dall'opera e dal pensiero, riassume l'uomo nell'universo.

PARTE I.

STORIA DEL PROBLEMA

I MOMENTI FONDAMENTALI

Non si scrive una storia d'idee cogli stessi criteri di una di fatti. E tutta la differenza sta in ciò: che il fatto, oggetto del racconto storico, distribuito nella serie delle successioni temporali, è un *individuo*, un unico che sorge e tramonta; suo vero regno è quello del presente.

La memoria può rievocarlo, ricostruirlo criticamente, ricollocandolo in quel giusto punto del tempo e dello spazio, che ha occupato, come si ricompongono gli anelli d'una catena spezzata. Ma esso ci rimane qualcosa d'estraneo. E come tale non è tanto oggettivo, quanto in un certo senso irreale, è un fantasma, uno spettro, qualche cosa di morto, che non è utilizzabile per la nostra vita presente. Prammaticamente considerato il fatto storico non ha valore; esso esiste soltanto ed acquista un valore in quanto si trasforma in idea.

L'idea dunque elaborata dallo spirito dell'uomo, generalizzata nella coscienza, religiosa o politica, come fede o scienza o filosofia d'una età determinata, è prodotto vivente ed imperituro. Essa fa parte di quel tessuto spirituale, entro il quale è imprigionata la realtà sensibile.

Tutte le idee, che formano il patrimonio mentale dell'umanità, vivono per sè stesse, sono la nostra anima. C'è nel pensiero un privilegio d'immortalità, che difetta nelle cose.

Il mondo della natura, governato dalla legge suprema della conservazione, esige la scomparsa totale dell'anteriore nel posteriore. Non potendo crearsi energie nuove, i fenomeni antecedenti debbono necessariamente cessare, perchè quelli susseguenti possano

essere. La caducità inesorabile d'ogni fatto fisico è la conseguenza diretta del principio stesso della equivalenza energetica del mondo.

Ma lo spirito non soggiace a questa necessità. Esso contiene non solo un numero infinito di possibili, ma può anche considerarsi capace d'un aumento senza limiti. Il pensiero, che è in ultima analisi tempo e ne crea la coscienza, ha però anche la capacità di superarlo e perciò la sua storia non obbedisce ad una legge cronologica, perchè appunto è della natura degli stati di coscienza, siano essi un prodotto individuale, ovvero si generalizzino nella corrente d'idee di una setta o d'una scuola, di spostarsi e compenetrarsi lungo la linea del tempo, non rispettando l'ordine seriale, che è la legge inesorabile di tutti gli eventi estrinseci. Questo può spiegare il ritorno ritmico, la riversibilità e le periodiche riprese di certe idee e di certi modi di pensare, che è il fatto sagliente nella storia ideale dell'umanità. Nessuna storia della filosofia può quindi a rigor di termine essere efficacemente esposta in ordine cronologico. Perciò l'esposizione, che ci proponiamo di fare, avendo in fondo un valore di psicogenia, non può ammettere altro ordine, che quello segnato appunto dallo sviluppo successivo dei concetti nella loro progressiva elaborazione, attraverso quelle forme più elevate della coscienza. che noi chiamiamo il pensiero filosofico. La storia della filosofia è in un certo senso una iperpsicologia.

Spazio e tempo sono i prodotti fondamentali della coscienza; essi inglobano tutta la metafisica e contengono in *nuce* la soluzione di tutti quei più elevati problemi, che il pensiero può proporsi e sopratutto la grande capitale distinzione tra l'io e il non io, lo spirito e la natura, la coscienza e le cose. Il mondo esterno infatti e le sue infinite rappresentazioni, statiche e dinamiche, l'essere come il divenire, il mondo interno e i suoi stati, vi sono contenuti; e ogni problema sia delle origini, come del fine, può essere prospettato in termini spaziali e temporali. È mentre appare evidente l'importanza pratica della concezione spaziale, che, come vedremo, racchiude tutte le utilizzazioni possibili offerte all'attività umana pel suo adattamento, non sarà meno dimostrata l'importanza intellettuale e morale dell'idea di tempo.

Quattro momenti distinguono questa storia concettuale. Il primo è il momento classico, ed è caratterizzato da un ingenuo e schietto oggettivismo. La fisica antica è ossessionata da questi problemi: origine, composizione e essenza del mondo. Partendo dai dati

reali del senso, l'uomo rifà l'universo nell'intelletto ed arriva a diverse risposte. La prima e più spontanea è quella di trattare la macchina cosmica come un grande essere vivente o come una molteplicità di esseri viventi (ilozoismo dei fisici ionici, dei Pitagorici e di Platone). In questa concezione vitalistica, come in quella posteriore meccanica degli atomisti, trionfa un pensiero monistico, che lascia il mondo alla sua propria forza: esso si fa e si svolge da sè, senza che sia necessario supporre un principio estrinseco, che lo informi e lo diriga. Bastano le intrinseche sue forze animali, bastano le specificazioni elementari de' suoi componenti, l'attrazione o l'antagonismo delle sue parti, l'odio e l'amore empedocleo, bastano il pieno ed il vôto per dar ragione della differenziazione, della composizione e decomposizione e del cangiamento, del sorgere e del perire; in una parola del movimento e della molteplicità delle cose. Un'ulteriore opera di riflessione, pur non oltrepassando la fase oggettiva, vuole porre nella natura al disopra della fenomenalità sensibile una realtà sovrasensibile, al disopra dell'apparente relativo, il reale assoluto.

Lo spirito anela ad un principio unitario, e la speculazione, nella sua caccia, batte diverse strade e trova o l'essere o l'accadere o il numero, sostituendo nel primo caso alla molteplicità l'unità, alla diversità l'identico, alla mutazione l'immobile, nel secondo caso facendo l'operazione inversa, mettendo nel terzo al posto dell'uno e dell'altro il puro rapporto quantitativo, che è la costante attraverso l'incessanti variazioni dell'essere. Ma con Anassagora si opera una profonda rivoluzione: il monismo cessa e incomincia l'interpretazione dualistica del mondo. Lo spirito greco giunto a questo punto si persuade, almeno nella sua corrente principale, eccezion fatta di quelle tendenze, che come l'epicurea rappresentano un ritorno alla pura e semplice meccanica realistica di Democrito, che è impossibile spiegare il mondo, abbandonandolo alle sue proprie forze, che è necessario immettergli qualche cosa di estraneo e superiore, un soffio di spiritualità, una mente, una ragione, che venga dal di fuori, e informandolo di sè lo trasformi da caos in cosmo. Di qui l'opposizione tradizionale, materia e forma. È questo già il creazionismo, che s'imporrà nella coscienza filosofica del periodo giudeo-ellenico? Non ancora, almeno nel senso orientale e biblico di un *fiat ex nihilo*.

Più che creazione è spiritualizzazione della materia. Questa è

pensata preesistente, ma informe, ma caotica, ma indeterminata. Il suo passaggio alla determinazione e all'ordine è opera del *νοῦς*, di Dio. Ciò che si crea in essa è la forma, ossia l'ordine, che prima le mancava. È questa dunque una creazione solamente formale, ossia il passaggio dalla potenza all'atto.

Probabilmente, sebbene nessuno l'abbia fin qui osservato, questo dualismo esterno all'uomo coincide coll'avvento nella propria coscienza d'un dualismo interiore. Nel grande corpo del mondo abita un'anima informatrice, come nel piccolo corpo dell'uomo. Questi era arrivato alla scoperta della propria ragione e della propria volontà. E come sempre la natura è lo specchio, dove l'uomo vede riflessa la propria immagine, senza riconoscerla; sul modello del microcosmo anche il macrocosmo risultò fabbricato. L'uomo assegna un'anima al mondo o meglio vi sovrappone un intelletto e vi impone un principio direttivo, una tendenza ad un fine, in quanto ha ipostatizzato in sè un'anima o un sistema di anime, che sovraintendono alla direzione dei moti del suo corpo. Nasce la dottrina del fine nella natura antropomorficamente man mano, che l'uomo si rende conscio di quelli proprii alla sua vita. E un fine non può essere imposto che da un intelletto. Il Timeo platonico è lo specchio migliore di questo sdoppiamento, che va dall'uomo al mondo. In quel realismo concettuale, che è la teoria platonica delle idee, queste sono i doppi delle cose, come l'anima o meglio le anime sono i doppi del corpo e delle diverse sue parti. Ad ogni classe di cose corrisponde il suo concetto, il suo modello o la sua forma ideale, che ha un'esistenza eterna di fronte alla caducità degli oggetti sensibili. La gerarchia delle idee, che corrisponde alla gerarchia delle cose, ascende fino al suo termine ultimo, toccando l'idea di essere, raggiungendo Dio.

E perchè l'antropomorfismo sia completo, il mondo è soggetto allo stesso ritmo, che governa la vita dell'uomo. Il ciclismo fenomenico, col ritmo periodico delle sue fasi, è la nota predominante di tutta la cosmologia antica. *Multa renascentur quae iam cecidere.* Si direbbe, che l'uomo non possa persuadersi, che questo ritmo, che governa i più comuni fenomeni soggetti alla sua esperienza, dal respiro e dal battito del proprio cuore all'alterno moto degli astri, dall'aurora o dal tramonto alle vicende periodiche delle stagioni, non sia la vera, ultima e profonda legge di tutte le cose. Abbandonandosi a questa altalena cosmica forse lo spirito ha calmato i

cocenti morsi, che lo trafiggono dinanzi allo spettacolo dell'irrimediabile decadenza delle cose, e si è data la serena illusione dell'immortalità.

Il secondo momento della coscienza temporale e spaziale è quello mistico. Il mondo dei sensi era stato completamente svalutato a favore di quello dell'intelletto nella teoria, nella stessa misura che gl'interessi della vita attuale erano stati soverchiati da quelli di un'altra vita nella pratica. Bisogna tener massimo conto di questa coincidenza, perchè essa rende ragione del carattere trascendentale della nuova concezione, che si formò per un processo di sincretismo filosofico e religioso nel passaggio tra il pensiero antico e quello cristiano. La conoscenza è un'estasi, e la *praxis* un'ascesi. Che il mondo fosse riassorbito in Dio, come nel neoplatonismo, od anche, come nella filosofia cristiana, che il mondo fosse subordinato a Dio, emanazionismo e creazionismo coincidono nell'accentuare l'opposizione tra il naturale ed il divino, il temporale e l'eterno. L'uomo, sospeso tra queste antitesi, dà la sua anima a Dio e il suo corpo alla natura; vive simultaneamente o vivrà successivamente in due mondi, in due spazî, in due tempi, o può anche in uno sforzo massimo, in una tensione estrema della propria coscienza, trascendere la realtà sensibile, che lo imprigiona, e pur legato alle condizioni spaziali e temporali della sua vita presente, entrare vivo negli iperspazî e nell'eternità. Che la natura sia una teofania od una divina creazione, sempre però alla fede dell'uomo è presente una realtà incomparabilmente maggiore, come spazio e come tempo, di quella messa a disposizione della sua esperienza. Ed è per il possesso di questo mondo fiduciario, ch'egli è pronto al sacrificio dell'ingannevole mondo dei sensi. Spazî imaginari e durate eterne compongono un sistema di relazioni, che per essere puramente ideali, non hanno per questo meno duramente tiranneggiato l'intelletto e la volontà, sollevando nella coscienza una moltitudine di problemi arbitrarî, teoretici e pratici, nelle cui fitte maglie lo spirito finiva per irretirsi.

Oltrepassata questa fase, rientriamo nell'umanità è nella natura. Il rinascimento segna al sapere i confini naturali. Ciò, che caratterizza quest'epoca, è per una parte il trionfo della fisica e per l'altra quello della storia. L'uomo è restituito allo spazio naturale e alla successione temporale colla nuova educazione, che poggia sopra questi due cardini, scienza della natura e tradizione classica.

La conquista sensibile dello spazio avviene per due vie; colla nuova astronomia e colla nuova geografia vengono assicurati alla conoscenza e alla pratica lo spazio celeste e lo spazio terrestre. La conquista ideale si compie collo studio dei corpi, dagli astri agli atomi, creando la fisica nuova, che è essenzialmente meccanica ed ha per fondamento le leggi del moto. E mediante la determinazione della legge, lo spirito, che si fa legislatore del mondo, compie anche la sua conquista del tempo, essendo in ogni legge implicito un ordine fisso, un sistema di ripetizioni e di previsioni, che mette in un certo senso il futuro a disposizione della nostra pratica, come della nostra conoscenza. Il mondo fisico inteso, come un equilibrio di masse in movimento, è insieme spazio e tempo. In una prima fase, che è oggettiva, questi due concetti sono le due continuità stabili, a cui vengono riferiti tutti i cangiamenti esteriori del mondo, di cui rimangono assolutamente certe nella loro esistenza l'estensione, come corpo, e la durata, come fatto. La critica ha potuto ricondurre al soggetto senziente tutte le altre proprietà dei corpi, tranne queste due, che rimangono loro come assolute, estensione e movimento.

C'è però qui già un passo decisivo della conoscenza, sebbene la soggettivazione dell'oggetto venga arrestata arbitrariamente ad un residuo, che è considerato come irreducibile. Ma il maggior progresso di questo oggettivismo sta nella semplificazione dell'oggetto stesso; non più le cose nello spazio e nel tempo, bensì il tempo e lo spazio nelle cose, come loro estensione e loro movimento.

Con Kant si compie l'ultimo svolgimento, di cui il pensiero critico fosse capace. Il soggetto s'impadronisce di tutto l'oggetto, contenuto e forma, ma il contenuto è assegnato all'esperienza, la forma all'intelletto. Non potendosi più sdoppiare la realtà, che è fuori di noi, la cosa in sè, si sdoppia il soggetto che la pensa.

Perveniamo così all'ultima fase; essa è caratterizzata per una parte da una prevalente concezione empirio-critica della realtà, e per l'altra è dominata da una progressiva coscienza prammatistica d'ogni attività spirituale. Perciò mentre la psicologia può darci ragione delle due costanti psichiche, lo spazio e il tempo, a cui riferiamo tutte le variabili dell'esperienza esterna ed interna, la nuova fisica, che ha per risultato la riduzione di tutta la fenomenalità a condizioni elettro-magnetiche, traduce in equazioni di energia le corrispondenti equazioni meccaniche della fisica anteriore. Di fronte ad essa la coesistenza e la successione, che è quanto

dire la relazione spaziale e temporale nelle cose e nei fatti, si spogliano del loro valore d'universalità e d'identità per ogni sistema di riferenza. L'apriorismo kantiano, già seriamente compromesso nella psicologia, rimane assolutamente sconfitto nella fisica nuova, che può facilmente farci assistere ai più paradossali spostamenti e alle meno prevedibili inversioni per il rapporto di distanza e di antecedenza. Tempo e spazio si fondono in un nuovo superiore concetto, quello di Universo. Il mondo, tradotto in equazioni energetiche, permette di supporre, ed anche addirittura di realizzare, esperienze tali, che trasformano *ab imis* le convenzionali abitudini della nostra mente relative ai problemi di posizione reciproca, che negli schemi dello spazio e del tempo assumono le cose ed i fatti.

Nè sotto un altro punto di vista è meno radicale la rivoluzione introdotta in questo capitolo della filosofia dalla concezione prammatistica. Si pensi infatti che per essa vengono capovolte le formule kantiane, secondo le quali tempo e spazio rappresenterebbero le intuizioni aprioristiche della nostra doppia sensibilità rivolta al mondo esterno ed a quello della coscienza. Tempo e spazio assumono al contrario un massimo valore di praticità, diventando non forme intuitive, bensì forme espressive di tutto quanto la vita ha di più fondamentale, come attività del corpo e dello spirito.

Nella spazialità l'uomo esprime la sua esperienza sensoriale, costruisce la realtà fisica ed afferma la propria volontà di dominio; mentre nella coscienza temporale fonda il proprio pensiero e sè stesso, determina scientificamente la causa e fissa le leggi dei fatti, come pone il fine proprio e del mondo, cui appartiene.

Sezione I.

IL PENSIERO ANTICO

I punti essenziali del problema relativo all'intima natura dello spazio e del tempo furono trattati dalla filosofia greca in considerazione di queste particolari questioni: esiste uno spazio distinto dalla materia che lo occupa, ovvero la materia, in quanto corporeità ed estensione, è essa medesima lo spazio, per modo che possa dirsi non esistere nulla di più e nulla al di là del complesso dei corpi piccoli o grandi, rari o densi, che compongono il mondo?

Questo quesito, che ha in origine un carattere eminentemente fisico, e corrisponde alle spontanee constatazioni dell'esperienza, non tarda a ripresentarsi in una forma più astratta, assumendo un valore metafisico, allorchè il contrasto tra il pieno e il vôto si trasmuta in quello dell'essere e del non essere. A sua volta l'essere presenta l'opposizione tra l'unità e la molteplicità, tra l'unico infinito e l'infinità dei reali, tra l'identico immobile e la mutabilità del diverso. La sostanza una degli Eleati, le sostanze fondamentali ed elementari di Empedocle e di Anassagora, gli elementi sostanziali degli atomisti rappresentano le tre fasi successive della speculazione nella fisica antica.

Anche rispetto al tempo il pensiero soggiace alla stessa opposizione tra l'essere e l'accadere, tra l'identità e la diversità, opposizione però che sembra in fondo superata, perchè al di sotto d'una popolare dottrina del perpetuo ritorno, l'essere finisce per aver ragione del divenire, e la pura forma rappresentata dal motore im-

mobile, che tradisce in Aristotele il fondo persistente dell'*eleatismo*, giustifica la frase di Bergson: *la science des anciens est statique* (1).

Solo più tardi nel periodo schiettamente teistico del pensiero ellenico-romano, quando l'uomo raggiunge la formula mistica *ἓν καὶ πᾶν*, quando l'uno è il tutto, lo spazio reale è di fatto abolito, in questo senso che ogni singolo è propriamente nell'Uno. Le differenze spaziali contenute nel mondo sono soppresse, e lo stesso può dirsi del tempo ogni qualvolta l'uomo si attribuisce una partecipazione all'eternità.

---

(1) N. von Bubnoff, *Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit*. Heidelberg, 1911, 17.

CAPITOLO I.

Ilozoismo e primi abbozzi di fisica in occidente — Milesî e Pitagorici — Eleati ed Eraclitei — Il vôto ed il moto — L'atomismo degli Abderitani e lo spiritualismo di Anassagora.

Il terreno scelto dalla filosofia antica per la soluzione di questo problema, che siano il tempo e lo spazio, è quello di considerarli come oggetti. Le sue audaci esplorazioni vanno verso l'esterno, e tendono a raggiungere un primordiale od un assoluto fuori del soggetto. L'impronta caratteristica di tutta questa speculazione sta appunto nello sforzo di separare l'apparente dal reale, il sensibile dall'intelligibile. C'è forse qui un inconsapevole residuo di più vecchie preoccupazioni religiose, relative al mistero del mondo, che l'uomo è interessato a penetrare. L'Universo ha un segreto, che bisogna strappargli. Le cose compongono un sistema di simboli e dicono qualche cosa a chi sappia decifrarli.

La realtà è più profonda dell'apparenza, e se il mondo ci si presenta come una stoffa intessuta di varî colori, è istintiva la curiosità di rovesciarla per conoscerne l'ordito. Veramente il problema dovrebbe essere capovolto. Il mistero non è nel mondo, appiattato in qualche suo angolo riposto; esso è in noi, nella nostra coscienza: da ontologica la ricerca dovrà convertirsi in psicologica. Ma era naturale e necessaria quella prima fase, in cui lo spirito si affacciò alla finestra del mondo prima di ripiegarsi sopra sè stesso. La filosofia appunto fu in origine questo lungo sguardo gettato al di là dei confini fenomenici della natura, per sorprendere il segreto profondo, ch'essa custodiva. Le maggiori audacie intellettuali hanno allora potuto essere osate, tanto più sicuramente quanto minori erano gli ostacoli, che la scarsa conoscenza della realtà fisica poteva opporre alle loro conclusioni.

Quando la mente dell'uomo giunge a proporsi la domanda che cosa è lo spazio, la coscienza filosofica è già formata: prima non vi è che il dato sensibile, ciò che potremmo chiamare lo spazio empirico, che è la diretta percezione dei sensi. Immediatamente appreso e significato dalla coscienza, ha per essa valore di realtà assoluta, d'un vasto e vôto ricettacolo delle cose. Tale è senza dubbio il primo modo di interpretazione, la prima risposta che possa fornirsi lo spirito, curioso di spiegare la presenza degli oggetti nel mondo, i loro rapporti di posizione e i loro spostamenti.

Ed era naturale, visto che il vôto e il pieno sono le due prime constatazioni fondamentali dell'esperienza tattile e visiva. I primitivi imaginano lo spazio come il luogo dei corpi, e la filosofia greca ha soggiornato a lungo in questo più semplice ed elementare realismo. L'esperienza del vôto e del pieno è ricavata direttamente dalla differenza empirica delle densità fuori di noi, massima nei corpi solidi, che oppongono un' assoluta impenetrabilità, mediocre nella relativa penetrabilità dei liquidi, e praticamente nulla nella grande penetrabilità dell'aria, che per molto tempo fu trattata come un non corpo, per quanto gli antichi non ignorassero l'esistenza dello stato gasoso, rappresentato, ad esempio, dal fumo.

Il vôto, nel quale giacciono i corpi e si opera il loro movimento, sembra inoppugnabile all'esperienza immediata, ma il pensiero critico non tardò, anche nella fisica antica, a sollevare molteplici dubbi ed obbiezioni sia circa l'esistenza del vôto e sia circa la sua precisa identificazione.

Prendiamo ad esempio le ingenue concezioni mitiche relative al Chaos, quali si rispecchiano nel pensiero esiodeo (1). Chaos equivale a spalancato, aperto *(χαίνω, χάσχω)*, e varrebbe a significare l'abisso, che tutto in sè accoglie, pronto ad esser riempiuto e chiuso coll'esistente, cioè lo spazio vôto nella sua deserta, incommensurabile estensione. Con ciò Esiodo è molto lontano dal rappresentarsi uno spazio astratto o matematico, il suo *χάος* è tutt'ora un concreto, sebbene non corporeo e non pieno come sarebbe la terra; quindi la ben nota opposizione tra *Χάος* e *Γαῖα*; dal primo originano la

(1) Esiodo, *Teogonia*, v. 116: *πάντων μὲν πρώτιστα χάως γέγνετ'...*; Zeller, *Philosophie der Griechen*, I[5], 1, 77-78; Burnet, *Early greek philosophy*, 1892, 7; Gomperz, *Les penseurs de la Grèce* (trad. franç.), I, 42-43.

notte e l'erebo, dalla seconda il cielo, i monti e il mare. Per arrivare al suo concetto di *χάος* il poeta deve essersi domandato, che rimarrebbe se tutte le cose scomparissero? lo spazio, lo spazio vôto, la forma della cosa, quando non ci sia più la cosa a riempirla, forma però reale e concreta, che è qualche cosa di assolutamente diverso dal suo contenuto, non corporea, senza volume, ma ciò non ostante reale, non astratta, ma concreta. E si noti a tal proposito, che i filosofi greci fino ad Anassagora hanno chiamato vòto lo spazio senza astrarre da ogni contenuto. Esso rimane sempre qualcosa di concreto, la cui differenza dal mondo corporeo sta essenzialmente nel fatto che non può essere afferrato. Anassagora non avrebbe potuto combattere la presupposizione dello spazio vôto con la prova che l'aria è un corpo, se gli avversari non avessero considerato lo spazio vôto come qualche cosa di concreto, se pur non da pareggiarsi con le cose del mondo corporeo.

Lo spazio cosidetto vôto della filosofia greca anteriore alla refutazione anassagorea, non è mai lo spazio astratto, l'irreale dei matematici, ma un concreto, un reale. Ciò che del resto non può meravigliarci, quando consideriamo che al pensiero più antico è così connaturale il realismo, ch'esso viene esteso perfino ai concetti (1).

In questo primo momento di riflessione sull'intima struttura della *φύσις* lo spazio è sempre qualcosa di reale, nel doppio senso di un soggetto ovvero di un attributo.

L'ilozoismo, che rappresenta il pensiero filosofico allo stato nascente, concepisce la materia come infinita ed eterna, e lo spazio come sua forma o proprietà essenziale.

Per Talete non c'è concepibilità del vôto (2): il suo mondo è un *plenum* di molteplici forme, che si possono ridurre all'unità originaria dell'acqua. L'*ἄπειρον* di Anassimandro è corporeo, è un oggetto, cui compete la proprietà d'essere indefinito, è una materia illimitata sotto il riguardo della misura, infinitudine che era imposta, perchè fosse possibile che sempre nuovi esseri potessero uscirne (3). Come materia primordiale l'*ἄπειρον* non è un insieme di

(1) C. Deichmann, *Das Problem des Raumes in der griechischen Philosophie bis Aristoteles*. Halle a. S., 1893, 8.

(2) Zeller, I^5, 1, 194.

(3) Id., *ib.*, 197-199 (nota 3: l'*ἄπειρον* di Anassimandro è un illimitato spaziale), 200-207. Cfr. Burnet, op. cit., 64; Gomperz, I, 58; Windelband, *Storia della Filosofia* (trad. it.), I, 61.

materie speciali, per modo poi che queste provengano da quella per separazione (meccanismo). Anassimandro non appartiene alla fisica meccanica in opposizione a Talete o Anassimene, che sarebbero dinamici o meglio ilozoisti. La materia di Anassimandro non ha bisogno di un principio motore estrinseco, qual'è presupposto dal concetto d'una entità originaria, qualitativamente invariabile, il *νοῦς* d'Anassagora, l'odio e l'amore di Empedocle, il vôto degli atomisti. Nel monismo di Anassimandro l'*ἄπειρον* stesso è ciò che è mosso e ciò che tutto move; è tutta l'*ἀρχή* che il filosofo ha bisogno di presupporre per derivarne il mondo.

Dello spazio Anassimandro fa una proprietà della materia, e con lui la scuola ionica sostanzialmente coincide in questa affermazione. Incapaci di astrarre la forma dalla materia, questi filosofi potevano soltanto svolgere il contenuto della idea di spazio da una corrispondente proprietà spaziale della materia (1). Solo in Anassimene, pel quale lo spazio è infinita estensione riempita di materia, si potrebbe domandare, se non sia possibile trovare qualche antecedente di quello che sarà lo spazio platonico, inteso come *γένος*, pel cui mezzo le cose vengono alla loro manifestazione (2).

Così lo spazio invece d'essere trattato come una proprietà della materia e d'immedesimarvisi, se ne distingue diventando il suo luogo, una specie di vôto, in cui essa si estende e si sposta, sia nella sua massa, sia nelle sue parti più piccole, ne' suoi indivisibili elementi.

Evidentemente questa determinazione nasceva spontanea dalla facile opposizione tra il vôto e pieno, che l'occhio e il tatto concordi possono accertare intorno a loro. L'aria è allora il primo spazio, la sfera che contiene la terra. Senofane infatti, si rappresenta l'aria come una volta finita, e pei Pitagorici, che concepivano lo spazio come un ente, anche se non ripieno della materia cosmica, accanto e in opposizione ad essa, lo spazio non era che l'aria (3). Il concetto fondamentale della loro dottrina è che la forma numerica sia anche la sostanza delle cose; neppur essi però affermando il vôto (*κενόν, πνεῦμα ἄπειρον*) giungono tuttavia a con-

---

(1) Deichmann, op. cit., 13, 40 seg.

(2) Id., 43.

(3) A. Covotti, *Le teorie dello spazio e del tempo nella filosofia greca fino ad Aristotele.* Pisa, 1897, 12, 15, 26.

cepirlo come lo spazio vôto dei matematici, bensì come qualche cosa di concreto (1). La mancanza di capacità astrattiva li spinge ad indicare il vôto come *πνεῦμα ἄπειρον*. Il loro punto di partenza è l'opposizione tra pieno, corporeo, limitato e impari da una parte, e vôto, illimitato, pari dall'altra. Il pieno, corporeo, materiale sorge dalla limitazione dello spazio vôto, dunque la sostanza dei corpi è la loro stessa limitazione, ossia la loro forma, per suo mezzo i corpi ricevono la loro qualità, la loro *οὐσία*. Filolao dà a questa teoria la sua più spiccata espressione, in quanto riconduce le differenze qualitative de' suoi elementi alle differenze delle forme geometriche nelle particelle elementari più piccole. Gli atomi del fuoco sono puri tetraedri matematici, ottaedri quelli dell'aria, icosaedri quelli dell'acqua, cubi quelli della terra, dodecaedri quelli del quinto elemento *ὁλκάς*, ossia l'etere. Lo spazio è concepito come qualità sostanziale del reale. Forma e spazio sono due sostanze, donde nasce l'universo e dalla cui unione sorgono le corporee cose concrete (2).

La prima esperienza aveva suggerito l'opposizione tra il contenente e il contenuto, in un dualismo semplice ed ingenuo. Ma non dovevano tardare a presentarsi col crescere della riflessione nuovi e più complessi problemi circa la reale natura dello spazio, considerato come un oggetto esistente fuori di noi e perciò dotato di proprietà. Anzitutto doveva suggerirsi facilmente questa domanda: il vôto ossia l'aria, poichè ancora non si era pervenuti al dubbio, che anche l'aria potesse essere uno stato positivo, una forma della materia, in altre parole un corpo, è esso pure un essere? e nel caso affermativo, è infinito o limitato, continuo o discontinuo? Ma come ammettere, senza un'intrinseca contraddizione, che un vôto possa avere entità? e allora si giustifica l'identificazione, che Parmenide faceva tra il *κενόν* e il *μὴ ὄν*, e siccome il *μὴ ὄν* non esiste, non è neppure il *κενόν*. Di qui la conclusione degli Eleatici che lo spazio vôto non esiste, solo lo spazio pieno di materia, limitato e continuo, e l'opposizione di Zenone contro la concezione pitagorica dello spazio come un ente distinto dalla materia, e la paradossale

(1) Deichmann, op. cit., 16, 44; Burnet, op. cit., 107-108; Aristotele, *Phys.*, IV, 6, 213 [b], 22 seg.; Stobaeus, *Eclogae* (ediz. Wachsmuth), I, 18, 160, 9-10.
(2) Deichmann, op. cit., 45.

conclusione di questa scuola per cui l'universo è immobile, perchè il moto suppone il vôto e il vôto non è un essere (1); finchè poi gli atomisti, che hanno bisogno del moto per spiegare la composizione atomica dei corpi, e conseguentemente devono supporre la esistenza del vôto, senza del quale il movimento non può effettuarsi, prendono una posizione intermedia fra i Pitagorici e gli Eleatici, dichiarando che esso non è un ente, ma pure esiste, e si fanno così fondatori della tradizionale dottrina del vôto assoluto. Intanto l'esperienza andava trasformando il dato primitivo dello spazio aereo, poichè la dimostrazione sperimentale dell'assottigliamento progressivo della materia dal solido al liquido e da questo all'aeriforme, persuadeva facilmente, che anche l'aria doveva essere trattata come un corpo, e che al di sopra di essa dovesse collocarsi un'altra sfera più sottile e più pura, quella dell'etere. Già Anassagora dava la prova della corporeità dell'aria col suo ben noto sperimento degli otri rigonfi. Lo spirito umano, che era partito dal fatto semplice e greggio della resistenza materiale, opposta al suo sforzo e al suo movimento dai corpi solidi, acquistava grado a grado coscienza di una penetrabilità crescente attraverso gli altri stati dell'aggregazione molecolare. Il vôto venne ricacciato al di là dei confini dell'atmosfera, e probabilmente a smentire il paradosso eleatico della reale immobilità dell'universo, non potendosi il movimento compiere che nel vôto, dovette concorrere l'osservazione dell'agile spostamento, che i pesci fanno del loro corpo nell'acqua, la quale è ciò non ostante un pieno, osservazione, che dovette poi agevolmente estendersi al volo degli uccelli nell'aria, anch'essa considerata come un corpo. Gli intervalli o le distanze intercedenti da un oggetto corporeo all'altro, che il movimento di essi percorreva negli spostamenti reciproci, erano stati la primitiva concezione dello spazio. Una volta però che questi intervalli vennero riempiti di materia aerea, si dovette spostare la questione, e portare l'indagine intorno alla natura dello spazio per una parte sul luogo stesso occupato e abbandonato successivamente dal corpo, e per un'altra sulla struttura del corpo, nel quale l'attenzione non tardò a rivelare uno stato più o meno compatto di elementi aggregati. La porosità evidente di alcune sostanze e la loro capacità di assorbimento dovettero

(1) Covotti, op. cit., 17-18; Burnet, op. cit., 190; Windelband, op. cit., I, 49.

senza dubbio non poco contribuire a sollevare nuovi dubbi e proporre nuove interpretazioni circa la composizione dei corpi. Come infatti spiegare ad esempio, la totale scomparsa d'una sostanza in un'altra, quale si presenta nel caso ricordato da Aristotele dell'acqua nella cenere? (1). Bisognava per necessità supporre, come pensavano i Pitagorici, che un corpo si componesse di due elementi: gl'intervalli, *διαστήματα*, e le monadi, *μόναδες*, ovvero pensando i corpi alla maniera di Democrito come una riunione di atomi, assegnare come nota propria di ciascun atomo, e quindi di ciascun corpo, la figura geometrica *(σχῆμα)* nello spazio vôto.

Ben può dirsi che la questione della sovrasensibile realtà dello spazio non era stata posta nel pensiero greco prima di Parmenide (2). Gli ilozoisti e i Pitagorici non conoscevano il problema dell'essere. Presso di loro trionfa l'ingenuo realismo primitivo, che accorda validità oggettiva alle nostre rappresentazioni così per ogni cosa reale, come per lo spazio. La posizione degli Eleati è notevolmente cambiata. Parmenide nega che l'essere sorga o tramonti o cambi posizione, l'essere è, non è diventato, nè cessa, ma permane in una pura ed eterna posizione (3). L'esistenza dello spazio disgiuntamente dall'essere è negata, affermata invece in unione coll'essere come sua forma. Il contenuto della rappresentazione spaziale parmenidea è ciò non di meno una limitata e sferica estensione, risultante da un tutto pieno e continuo. La sua critica è diretta soltanto contro la realtà trascendente di una simile rappresentazione spaziale. Anche Melisso, pur negando il vôto (4), fa sempre dello spazio una forma fenomenica dell'essere. Queste incertezze e contraddizioni di Parmenide e Melisso sono spiegabili facilmente, quando si pensi, che essi logicamente dovrebbero dai loro principi conchiudere alla negazione della realtà oggettiva dello spazio; ma ne sono trattenuti dai legami della rappresentazione sensibile. Non osano perciò che combattere l'esistenza dello spazio sostanziale, e

---

(1) Aristotele, *Physic.*, IV, 6, 213^b, 21-22.

(2) Deichmann, op. cit., 34-35.

(3) Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*[2], I, 118–119: *ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν — οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον*; Windelband, op. cit., I, 64.

(4) Diels, *Fragm.*[2]. I, 146, 5-10; Simplicii, *In Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria* (Diels), 104, 4 seg.; Aristotele, *Phys.*, IV, 6, 213^b. 12 seg.

ne fanno una forma obbiettiva dell'essere, una proprietà del reale, pur non dicendolo espressamente, perchè ciò non si accorda troppo colla loro concezione metafisica dell'*ὄν*. Zenone, che fu il rappresentante di quella, che potrebbe dirsi la sinistra eleatica, combattè la realtà spaziale in modo più radicale e assoluto; se tutto è nello spazio, anche questo deve essere in qualche luogo e così all'infinito, come dice Aristotele; *ἡ γὰρ Ζήνωνος ἀπορία ζητεῖ τινὰ λόγον: εἰ γὰρ πᾶν τὸ ὂν ἐν τόπῳ δῆλον ὅτι καὶ τοῦ τόπου τόπος ἔσται καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον πρόεισιν* (1). Anche gli argomenti contro il moto, che hanno acquistato tanta celebrità, tendono alla stessa dimostrazione, e così pure quelli contro la molteplicità. La rappresentazione spaziale acquista il valore di un semplice apprezzamento causale.

Eraclito in opposizione agli Eleati afferma esplicitamente la realtà dello spazio: esso è ciò che ci sembra. In lui non c'è posto per l'ipotesi d'uno spazio vôto; di qui consegue l'identificazione assoluta dello spazio colla materia. Il suo *πάντα ῥεῖ* è la diretta antitesi dell'immobilità dell'essere eleatico. Ora nel vôto non sarebbe possibile nessun cambiamento qualitativo, ciò che contraddirebbe al suo principio fondamentale del perpetuo trascorrere d'ogni cosa. La *μεταβολή* eraclitea e l'*ὁδὸς ἄνω κάτω* sono cambiamenti qualitativi e spaziali. Le cose hanno la proprietà di mutare qualitativamente e perciò anche spazialmente; l'una cosa è compresa dall'altra. I cambiamenti spaziali sono cambiamenti di qualità, in altre parole lo spazio è una proprietà delle cose. Eraclito non soltanto non può quindi parlare di uno spazio distinto dalle cose, ma non può nemmeno porre l'opposizione del vôto e del pieno, che pur rappresenta nella filosofia greca una così grande parte (2). Empedocle colla sua dottrina, che riconduce la varietà delle cose alla mescolanza degli elementi, per una parte sembra precorrere gli atomisti e per un'altra continua il pensiero degli Eleati (3). Di qui le inevitabili contraddizioni in cui si dibatte. Da ogni corpo emanano efflussi, che penetrano nei *πόροι* di un altro corpo. Egli però si dimentica di domandarsi se questi *πόροι* siano vôti oppure pieni

(1) Aristotele, *Phys.*, IV, 1, 209ᵃ, 23-26.

(2) Deichmann, op. cit., 46-47; Burnet, op. cit., 149.

(3) Deichmann, op. cit., 28-29; Zeller, I⁵, 2, 765, 767-768; Windelband, op. cit., 50-51.

di aria o di un'altra sostanza più sottile. Vôti non possono essere perchè Empedocle prende appunto dagli Eleati la negazione del vôto; supporli pieni d'aria o d'altra sottile materia contraddice implicitamente alla dottrina dei *πόροι* e alla penetrazione di un corpo in un altro. Gli è che appunto la intera costruzione cosmica di Empedocle, come quella degli atomisti, suppone imprescindibilmente l'esistenza del vôto.

A questo punto però è già sorto nel pensiero greco il dubbio sulla validità della sensazione, *αἴσθησις*, e quindi sull'oggettività delle qualità sensibili, da noi attribuite alle cose. Gli atomisti, che dichiarano esplicitamente la soggettività di queste qualità sensibili, fanno una distinzione capitale, la quale è destinata a far epoca nella storia, e a riprodursi con forme diverse nella tradizione di ciò, che potrebbe chiamarsi il criticismo filosofico. Le qualità delle cose vengono distinte in primarie e secondarie, che è quanto dire oggettive e soggettive, reali ed illusorie. Tutte le qualità, che attribuiamo alle cose, hanno valore soggettivo eccetto una, la resistenza, la quale è condizionata dalla diversità delle combinazioni atomiche, e perciò ricondotta a rapporti spaziali. Il valore oggettivo di queste rappresentazioni rimane inattaccabile. Lo spazio vôto *(μὴ ὄν)* esiste realmente, l'essere non è per nulla più del non essere. L'esistenza di uno spazio vôto infinito è un presupposto indispensabile della loro fisica; poichè soltanto in esso i corpuscoli, di cui le universe cose si compongono, possono, movendosi, attuare le loro combinazioni. Senza di esso la rarefazione e la condensazione, che sono i due processi fondamentali nel divenire cosmico, sarebbero rese impossibili. Anche la cresciuta degli esseri viventi ne suppone l'esistenza, entrando le sostanze nutrienti, di cui si compongono i cibi, ad occupare gl'interstizî o pori dei corpi animali. È di Democrito l'affermazione, riferita da Aristotele, secondo cui un vaso pieno di cenere possa contenere tant'acqua quanto un vaso vôto della stessa grandezza, e l'implicita spiegazione che la cenere scompaia nei pori dell'acqua. Altrimenti bisognerebbe dire che un corpo entri in un altro, ciò che contraddice al concetto del pieno e della materia, l'essere concepito come unità indivisibile (1).

---

(1) Le prove del vôto addotte dagli atomisti (ARISTOTELE, *Phys.*, IV, 6, 213^{b}) sono: *a)* il movimento spaziale può soltanto verificarsi nel vôto, perchè il pieno non può accogliere in sè null'altro, e questo argomento veniva appog-

Evidentemente gli atomisti sono partiti dal problema fondamentale, come si possa spiegare il movimento dei corpi. Poichè a meno di ammettere ch'esso sia soltanto apparente, come volevano gli Eleati, la logica imponeva loro di rifiutare le dottrine, che fanno dello spazio una proprietà della materia, ossia lo identificano col pieno o coll'esteso. Se il mondo è un *ἕν ξυνεχές*, una massa concreta e piena, in esso non avviene in realtà nessun movimento. Non rimaneva quindi che l'ipotesi del vôto; e ciò equivale ad accordare allo spazio un'esistenza pari a quella della materia, ossia un valore sostanziale. In tal modo gli atomisti credono di avere giustificato il movimento: la materia consiste di atomi infinitamente varii, che hanno una grandezza determinata e differente, quantitativamente diversi, ma qualitativamente uguali, essi non contengono in sè spazio vôto, essendo indivisibili, incoercibili e possedendo una durezza infinita. In faccia al pieno sta il vôto, che esiste nel mondo assolutamente indipendente dagli atomi e dà ad essi possibilità di movimento, di combinazione e di separazione fra loro. Esso è il non essere di fronte all'essere, ma l'uno e l'altro sono da considerarsi come reali. Per gradi il pensiero greco giungeva alla formula fisica dell'atomismo, destinata ad un così clamoroso successo, attraverso i secoli, nel pensiero occidentale.

Empedocle aveva affermato la miscela delle sostanze mediante i *pori*. C'era già qui come un preannuncio dell'atomistica; Empe-

---

giato alla considerazione che, se due corpi potessero essere nello stesso spazio, allora ve ne dovrebbe poter essere anche un numero infinito, ed il più piccolo dei corpi potrebbe accogliere in sè il più grande; *b*) la rarefazione e la condensazione possono spiegarsi soltanto per mezzo dello spazio vôto; *c*) lo stesso dicasi dell'accrescimento, in quanto il cibo assunto dai viventi penetra negli interstizî vôti dei loro corpi; *d*) l'osservazione già riferita che un vaso pieno di cenere contiene tant'acqua quanto lo stesso vaso vôto, perchè la cenere scompare nei vôti interstizî dell'acqua. Secondo Simplicio (op. cit., 571, 27 seg.) Democrito avrebbe distinto lo spazio dal vôto, in quanto egli sotto il nome di spazio, *τόπος*, come più tardi Epicuro, avrebbe inteso *τὸ διάστημα τὸ μεταξὺ τῶν ἐσχάτων τοῦ περιέχοντος*, il quale è in parte riempito da un corpo e in parte vôto. Ma è probabile invece che Democrito, di cui Simplicio qui identifica il pensiero con quello di Epicuro, non avesse proprio così formulate le sue vedute, quando si pensi che altrove lo stesso Simplicio (op. cit., 394, 25 seg.; 533, 17) dice che Democrito spiega il *κενόν* quale *τόπος*, e che la definizione d'Epicuro tradisce apertamente l'influsso delle ricerche aristoteliche intorno allo spazio. Zeller, I[5], 2, 861, nota 2.

docle è vero non aveva ammesso nè spazio vôto, nè atomi, ma la sua dottrina conduceva rigorosamente a questa conclusione.

Parlando dell'atomistica Aristotele (1) riassume coll'abituale limpidezza e concisione i termini del grande dibattito, forse il maggiore della fisica antica. Gli Eleati negavano il molteplice e il moto, non potendo pensare l'uno e l'altro senza il vôto, e il vôto è uguale al nulla, secondo il loro pensiero. Leucippo prese da essi l'affermazione che senza il vôto non è possibile il movimento, e che il vôto dev'essere concepito come un non essere; ma ciò non ostante credette di salvare la realtà dei fenomeni, del sorgere e dello scomparire delle cose, del moto e della molteplicità di esse, supponendo, che accanto all'essere, ossia al pieno, ci fosse il non essere, ossia il vôto. L'essere non è più l'uno, ma consiste d'infiniti e invisibili corpuscoli, che si muovono nel vôto. Dalla loro colleganza e dalla loro separazione originano il divenire e il cessare, le variazioni e le trasmutazioni delle cose. Leucippo e Democrito, di fronte a Parmenide ed Empedocle, procedono accordando la verità della tesi eleatica ne' suoi punti fondamentali, cioè che in stretto senso non si possa parlare nè di un divenire nè di un cessare delle cose, ed anche, conseguenza rigorosa, che l'essere per sè stante è, come tale, identico a sè stesso, e che quindi nè il molteplice dall'uno, nè l'uno dal molteplice possa derivare. Anche implicitamente ammettevano che soltanto potesse darsi pluralità, quando l'essere fosse separato dal non essere ossia dal vôto. Osservavano infine che il moto era inconcepibile senza la presupposizione di uno spazio vôto. Ma qui essi facevano un brusco voltafaccia di fronte agli Eleati, che dichiaravano molteplicità e variazione pure apparenze: gli atomisti invece affermano la realtà del molteplice e del mutamento; e come ciò non può darsi senza l'ipotesi del non essere, affermano che anche al non essere compete l'essere. Quindi alla proposizione fondamentale di Parmenide: solo l'essere è ed il non essere non è, sostituiscono il nuovo principio, che l'essere è non più del non essere. *Δημόκριτος διορίξεται μὴ μᾶλλον τό 'δέν' ἢ τό 'μηδέν' εἶναι* (2).

L'essere è il pieno, il non essere il vôto.

Ma non è tutto qui. Il progresso dell'atomistica di fronte alle

---

(1) Aristotele, *De generatione et corruptione*, 8, 325^a, 1 seg.; Zeller, I^5, 2, 843 seg.; Gomperz, I, 365; Burnet, 354 seg.; Windelband, I, 55.

(2) Plutarco, *Adversus Colotem*, 4 (*Moralia*, ed. Bernardakis, VI, 426, 11-12).

precedenti speculazioni fisiche, che erano anch'esse pervenute all'affermazione del vôto, non consisterebbe nell'avere evitato la separazione dello spazio pieno e di quello vôto in due regioni distinte (Pitagorici), poste l'una accanto all'altra, ma anzi nell'avere travasato il vôto dentro il pieno o, se anche si vuole inversamente, il pieno nel vôto, sempre però nell'averli compenetrati per modo che il pieno venga specificato per mezzo del vôto, l'essere per mezzo del non essere, rendendo possibile la molteplicità e il cambiamento delle cose, mediante i rapporti variabili delle loro parti.

Il pieno non era divisibile all'infinito, ma la sua limitata divisibilità era imposta dalla considerazione, che un frazionamento all'infinito annulla ogni grandezza e non lascia sussistere più niente di reale. Nel pensiero degli atomisti il vôto è illimitato, e ciò non soltanto è imposto dalla infinita quantità degli atomi in esso contenuti, ma dal concetto stesso di vôto. Gli atomi sono abbracciati dal vôto e da esso anche distinti, per modo che là dove c'è aggruppamento di atomi, c'è necessariamente il vôto, ossia il vôto come il pieno è in tutte le cose (1).

L'infinità degli atomi e la continuità del moto conduceva facilmente questi fisici alla ipotesi d'innumeri mondi contemporanei e successivi.

Non ostante i suoi precedenti senofanei ed eraclitei si deve riconoscere che la dottrina d'Anassagora rappresenta una vera innovazione nella filosofia greca (2). Con lui s'iniziano quelle interpretazioni idealistiche del mondo, che hanno formato attraverso Platone ed Aristotele la corrente principale del pensiero antico, come comincia anche con lui quel dualismo cosmologico, per cui nell'universo sono separati i due opposti principii, la materia e lo spirito, od anche, come si dirà spesso, la forma, e che doveva trovare nello Stagirita il suo definitivo sistematore.

La dottrina del *νοῦς* costituisce l'alta originalità di Anassagora di fronte a' suoi predecessori. Com'è noto, egli pone quali elementi delle cose le particole similari *(τὰ ὁμοιομερῆ)*. Ma perchè dalla materia originaria esca il mondo, che è un sistema, ci vuole la

---

(1) Zeller, I[5], 2, 861.

(2) Paulsen, *Introduzione alla Filosofia* (trad. it.), 133; Zeller, I[5], 2, 990 seg.; Gomperz, I, 230 seg.; Windelband, I, 66-68.

mente, νοῦς. Quale carattere Anassagora assegni al νοῦς non è ben chiaro, non essendo probabile ch'egli l'abbia concepito spiritualmente, come una sostanza assolutamente incorporea. Pare più sicuro il ritenere ch'egli non riuscisse a spogliare il νοῦς d'ogni qualsiasi materialità, vista la sua definizione: il νοῦς è la più sottile di tutte le cose *(λεπτότατον παντῶν χρημάτων)*. Il progresso di Anassagora nella concezione della materia sugli atomisti, starebbe essenzialmente in ciò, ch'egli, specificando le *ὁμοιομερῆ* passa dalla distinzione quantitativa degli atomi alla distinzione qualitativa delle parti. Dal suo concetto di materia è costretto a negare lo spazio vôto per sè stesso esistente, ed assegnando allo spazio estensione e divisibilità all'infinito, lo dichiara forma della materia stessa e proprietà comune a tutte le *ὁμοιομερῆ*. La materia, riempiendo anche le più piccole parti dello spazio, esclude l'esistenza del voto (1). Nel successivo periodo della sofistica lo spirito critico è inclinato verso lo scetticismo o quanto meno verso il relativismo della conoscenza, per modo che, sempre più accentuandosi la diffidenza verso i dati della percezione sensibile, vengono rigettate le soluzioni, che al problema cosmologico erano state assegnate dalla speculazione precedente. Con questo però non può dirsi che tutti i rappresentanti della sofistica abbiano conchiuso negativamente rispetto al problema dello spazio.

Protagora, ad esempio, di cui noi conosciamo per mezzo d'Aristotele le polemiche contro le scienze matematiche, non ha certo mai voluto con queste togliere allo spazio il valore di un substrato esistente per sè stante ed indipendente da noi, bensì negare a noi la sicura conoscenza di esso. E questa ipotesi, secondo Deichmann, non può identificare il pensiero di Protagora col moderno soggettivismo kantiano, poichè essa manifestamente lascia aperta la porta alla possibilità, che la nostra rappresentazione coincida colla realtà. Il che deporrebbe più in favore di Protagora che di Kant, ravvicinando il primo molto più che il secondo alle esigenze di un realismo critico. Al polo opposto sta il nichilismo gorgiano, che conclude alla pura e semplice negazione dello spazio (2).

---

(1) Aristotele, *Phys.*, IV, 6, 213ª, 22 seg.
(2) Deichmann, 32-33.

CAPITOLO II.

Il concettualismo greco — Cosmologia platonica — La fisica d'Aristotele.

Nel secondo periodo della filosofia greca che s'inizia da Socrate, lo spirito è in certo qual modo riconosciuto come la cosa più alta di fronte alla natura, non però in una maniera diretta ed immediata coll'opposizione tra il conscio e l'inconscio, tra il psichico ed il fisico, come avviene nella concezione moderna; ma piuttosto in una maniera indiretta e prevalentemente logica, affermando il concetto o la forma di fronte alla materia (1). I concetti, che non sono dati dalla realtà sensibile, formano pur sempre una seconda e più alta ed indipendente realtà, la realtà immateriale in contrasto con quella materiale, contrasto che riproduce in veste nuova quello antecedente tra lo stabile ed il mutevole, il semplice ed il molteplice, l'essere e il divenire, il mondo di Parmenide ed il mondo di Eraclito.

In questo modo all'antica speculazione, che era una filosofia della natura propriamente detta, si sostituisce una filosofia dei concetti. Con tutto ciò il pensiero ellenico rimane affatto estraneo sia allo spiritualismo religioso dell'età alessandrina e cristiana, sia a quell'idealismo soggettivo, che caratterizza la fase critica della filosofia moderna a partire da Kant. Platone non ostante il suo radicale trascendentalismo non oltrepassa i limiti d'una filosofia strettamente oggettiva.

Nel conflitto tra i sostenitori del vôto ed i suoi oppugnatori, il pensiero greco era pervenuto a quel punto, in cui una questione fisica stava per trasmutarsi in un problema metafisico. A Platone

(1) Zeller, II[4], 1, 37.

appunto spetta il merito d'aver presentato questa nuova e inaspettata soluzione, la quale è però nella più stretta dipendenza con tutto il suo sistema, impropriamente detto *idealismo*, e che meglio si definirebbe realismo dei concetti (*Begriffrealismus*).

Che cosa sia propriamente lo spazio platonico (*χώρα*) non può intendersi bene, quando non si consideri la funzione specifica, che la metafisica platonica gli assegna nei rapporti tra l'essere intelliggibile e l'essere sensibile, tra l'idea e il suo fenomeno. Le idee sono il vero essere, mentre i fenomeni rappresentano un *quid* intermedio tra l'essere ed il non essere. Al mondo sensibile non si può ascrivere l'essere, ma solo il passaggio dall'essere al non essere o inversamente dal non essere all'essere, ossia il divenire, in opposizione al mondo ideale, cui compete l'essere puro e semplice, l'assoluto. Perciò l'idea non si trova mai pura nel mondo fenomenico, ma sempre commista al suo opposto, sempre confusa e spezzata in una molteplicità d'individui, sempre occultata da un involucro materiale. Del mondo fenomenico può dirsi che non sia un'entità in sè e per sè stante, ma piuttosto, che tutta la sua esistenza sia condizionata, e avvenga per mezzo d'altro, in relazione con altro ed a causa d'altro. Se ci domandiamo poi donde sorga quest'ombra ed immagine frammentaria del vero essere, che in opposizione alla sua unità e sostanza ostenta ai nostri occhi un'indefinita molteplicità e relatività, donde provenga questa deformazione dell'idea nel fenomeno, che chiamiamo il mondo dei sensi, è impossibile trovarne la ragione nelle idee stesse, perchè pur potendo esse associarsi non però mescolarsi, rimangono ognuna per sè, ognuna nella propria essenza. Vale per le idee un principio di mutua impenetrabilità; nessuna idea può collegarsi con un'altra, che le sia contraria, o trapassare in essa. Chè, se pure un'idea svolge sè stessa attraverso molte altre o in sè le abbraccia, ciò può accadere soltanto in modo che ognuna d'esse rimanga invariabilmente ciò che è, unendosi un concetto con un altro solo nella misura, nella quale ha con quello eguale contenuto. Le cose sensibili invece assumono non soltanto proprietà consonanti, ma anche opposte, anzi questo è così essenziale della loro natura, che Platone dichiara, che non v'ha alcuna cosa che non sia in pari tempo il contrario di sè medesima, il cui essere non sia insieme il suo non essere. Per giungere adunque alla spiegazione del sensibile, bisogna ammettere un principio

proprio, che sia il puro opposto dell'idea, se da esso appunto deve ricavarsi ciò che nel fenomeno contraddice l'idea, ciò che deve spiegare nel fenomeno il non essere, la divisibilità, la mutabilità, e solamente questa parte, perchè quanto in esso v'ha di reale, d'unitario, di permanente discende esclusivamente dall'idea.

E se questa è l'essere assoluto, quello deve essere il non essere assoluto, se questa l'unità, l'invariabilità per eccellenza, quello deve essere il vero molteplice ed il vero variabile (1).

Un tal principio è ciò che con espressione non platonica si dice la materia di Platone (*ὕλη*) (2).

Il sistema suo, quale è esposto nel Timeo, mal si direbbe un dualismo, mentre emerge da esso chiaramente una netta triplice distinzione che comprende: l'essere originario ed identico, le idee; la sua copia ossia la fenomenalità, e, come terzo, tra i due, ciò che è fondamento ed insieme grembo materno di tutto il divenire, ciò che v'ha di comune e serve come di appoggio a tutti gli elementi corporei e a tutte le sostanze determinate, ciò che circola nel ciclico moto del divenire, nell'incessante flusso di tutte queste forme, attraverso ad esse come il loro stabile substrato, in una parola ciò, in cui esse divengono e da cui scompaiono, ciò per cui esse non esistono in sè puramente e semplicemente, ma sempre sotto una qualche forma sparziale, ciò che come *ἐκμαγεῖον*, assume le impronte di tutte le forme, ma che appunto per questo deve essere senza alcuna forma e proprietà spaziale.

La presupposizione d'un tale elemento, l'esistenza di questa costante del mondo variabile, è imposta dal continuo flusso dell'essere corporeo stesso, dal trapasso successivo degli elementi, l'uno nell'altro. Come infatti sarebbe resa possibile questa incessante metabole delle cose, se le sostanze speciali fossero alcunchè di reale come tali, un *τοῦτο*, e non piuttosto pure modificazioni di un *tertium quid* a loro tutte comune e perciò necessariamente privo d'ogni determinazione? Per questo non si dovrebbe mai chiamare una speciale sostanza (acqua, foco) un *τόδε* o un *τοῦτο*, ma sempre *τοιοῦτον*, poichè tutte si trasformano l'una nell'altra (3).

(1) Zeller, *ib.*, 719-720.

(2) Id., *ib.*, 721-722, nota 3; Windelband, I, 161.

(3) Zeller, *ib.*, 723-724; Platone, *Timeo*, 49 D seg. (traduz. Fraccaroli, p. 248, nota 1).

Qui è evidente lo sforzo che Platone fa per superare le antitetiche posizioni dell'Eleatismo e dell'Eraclitismo, ponendo nel mondo fisico l'identico ed il diverso, il fisso ed il variabile insieme, lo spazio immoto e le forme materiali, che vi si attuano. Perchè appunto egli indica questo *tertium quid*, quale un invisibile ed amorfo essere, non caduco, capace di assumere tutte le forme transitorie, o, ciò che torna lo stesso, lo designa come lo spazio per sè stante, il ricettacolo, che offre posto a tutto il divenire, come l'*ἕτερόν τι*, in cui ogni aspetto dell'universale fenomenalità deve trovarsi per venire all'esistenza, mentre il vero essere, l'essere ideale, come quello che è unitario, rimane escluso da quel regno ad esso totalmente estraneo (1).

Lo spazio platonico adunque è veramente ciò in cui tutto diventa e tutto si risolve, è quel *tertium quid* che, come fondamento generale del mondo fenomenico, si colloca tra questo e il mondo ideale. Esso è pensato quindi piuttosto come un vôto, non però un irreale, un incorporeo, nonostante la sua qualificazione di *μὴ ὄν*, che non come la massa destinata a riempirlo, come la sua regione *(χώρα)* che accoglie in sè le forme del corporeo. E per questo il Timeo evita la formula *ἐξ* per mettere quella *ἐν*. Paragonando questa concezione dello spazio con la kantiana, ne scorgiamo subito la radicale differenza. Quella di Kant è una soluzione idealistica e soggettiva, quella di Platone è invece una soluzione realistica ed oggettiva. L'una e l'altra hanno di comune un certo *apriorismo*, ma se l'apriorismo di Kant è nella mente, quello di Platone è nella natura *(φύσις)* (2).

---

(1) Zeller, *ib.*, 726; Deichmann, 56 sg.; Covotti, 32-55. Come Leucippo e Democrito avevano equiparato il non essere al vôto, così fa Platone, naturalmente non per contrapporre a questo il corporeo, come gli atomisti, bensì per contrapporgli l'Idea, che è il vero essere.

(2) Sullo spazio secondo Platone, si confronti Benn, *Greek Philosophers*, I, 266, e i *Prolegomeni* di G. Fraccaroli alla traduzione del *Timeo*, p. 86-87 seg. Vedasi pure l'importante studio di V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912, 106-109, dove è combattuta la tesi, che identifica la materia platonica e lo spazio. Convengono a questa interpretazione i termini platonici *χώρα, τόπος, ἕδρα*? Il terzo genere, che Aristotele chiama materia, *ὕλη*, quello che tutto riceve, quello che assume ogni impronta, e che Platone volta a volta dice nutrice, madre, substrato, ecc., o anche luogo, sede, necessità, ecc., quello in cui i contrarî si realizzano, realizzazione che è

Tutta l'antichità è rimasta estranea all'idealismo soggettivo, anzi ignora addirittura il significato stesso della soggettività.

L'espressione platonica dello spazio come terzo genere *τρίτον γένος*, ce lo fa concepire come un medium tra l'essere e il non essere quasi un'imagine o calco dell'idea. Il pensiero fondamentale della gnoseologia platonica è la corrispondenza della realtà e della conoscenza, ed è appunto ciò che lo separa *toto cœlo* dal moderno soggettivismo. Per non avere tenuto conto di ciò molti storici della filosofia, come Richter e Fries, hanno stranamente equivocato sulla reale portata dell'idealismo platonico. Che se Platone identifica lo spazio col *μὴ ὄν*, ciò non vuole in alcun modo essere interpretato come una subbiettivazione dello spazio, ciò che trasporterebbe in Platone anzi nella filosofia greca, come ben osserva lo Zeller, l'idealismo soggettivo del diciottesimo e del diciannovesimo secolo (1).

Ora se questa universalità, che Platone mette a base dell'essere sensibile, non è nè il suo sustrato materiale nè una pura forma dell'intuizione soggettiva, che cosa sarà? Platone risponde ed Aristotele concorda con lui: " il fondamento di tutta l'esistenza materiale è l'illimitato, pensato non come predicato, ma come soggetto, il grande ed il piccolo, che però non deve essere considerato come materia, bensì come il non essere, il vôto o lo spazio, in quanto è la condizione dell'esteriorizzazione e della divisibilità ". In luogo della

---

imposta dal divenire (Eraclito), e che è anche l'indeterminato, perchè deve essere indifferente all'eventuale ammissione di tutte le determinazioni, per modo che di esso nulla possa dirsi, è lo spazio? ARISTOTELE lo afferma (*Phys.*, IV, 2, 209^b, 11-12): *διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ.* BROCHARD nega che *χώρα* (regione), *τόπος* (luogo), *ἕδρα* (sede) siano lo spazio. Il nostro spazio è in Aristotele non il luogo, ma il vôto (*τὸ κενόν*), l'assoluto non essere, il nulla. Quelle di Platone sono espressioni metaforiche usate per sottolineare la capacità della materia a ricevere tutte le determinazioni indifferentemente. Il nostro spazio è inerte, la materia platonica è in perpetua agitazione, la sua indefinibilità nasce dalla sua stessa instabilità. Lo spazio dei moderni non è mai una causa. la materia di Platone è una causa, è il *τὸ μὴ ὄν*, inteso eracliticamente, una cosa in continuo movimento. BROCHARD sembra però ignorare le più moderne vedute dei fisici che fanno dello spazio, ossia dell'etere, ciò che i tedeschi dicono l'*Urenergie*, esso diventa con ciò tutta la causa ed acquista quel valore massimamente genetico, che Platone con maravigliosa divinazione gli aveva assegnato.

(1) ZELLER, II^4, I, 738 seg.; DEICHMANN, 76.

materia eterna è posta la pura forma della materialità, la forma dell'esistenza spaziale. Quando il Timeo parla di una materia incompostamente agitata prima della formazione del mondo, ciò si deve intendere nel senso che la spazialità e la variabilità sono le forme essenziali dell'esistenza sensibile. Queste forme platoniche hanno valore oggettivo, esistono nella fenomenalità stessa, non solo nella nostra rappresentazione (1).

Il mondo è l'apparizione dell'idea nello spazio e nel tempo, la sensibile e mutevole imagine dell'Eterno.

Le idee platoniche non hanno nessuna forma spaziale, ma soltanto *οὐσία*, immutabili ed eterne, esse sono e nulla più. Le cose del mondo fenomenico invece sono nello spazio, la loro caratteristica è la forma, in esse consiste il mutevole, ciò che diventa.

Lasciando insoluta la difficile questione se nella fisica platonica vi sia posto o no per il vôto (2), certo è che il suo *μὴ ὄν* deve essere compreso come qualche cosa di oggettivamente reale (3).

---

(1) Zeller, *ib.*, 740-741.

(2) *Pro* Zeller, *ib.*, 806 (nota 2). — *Contra*: Deichmann, 59-70, che cita anche l'opinione intermedia di Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, I, 65 seg.

(3) Deichmann, 78-79: il *μὴ ὄν* non è equiparato all'*ἐναντίον*, ma all'*ἕτερον*, ora soltanto il primo è nulla rispetto all'essere, mentre il secondo è un'altra cosa; il *μὴ ὄν* quindi non è il puro niente, bensì una specie di essere opposto a quello ideale, e ciò nel senso che il non essere, che appartiene alla materia indefinita grande e piccola, è concepito come il puro indeterminato in opposizione all'essere delle idee, che è il puro determinato. Questo concetto logico dell'essere indeterminato (*ἕτερον*) viene ipostatizzato ed elevato a principio, a categoria. Siccome il vôto non esiste, neppure lo spazio quindi come un *quid* per sè stante, bensì lo spazio come materia. Con ciò Platone non vuol dire che lo spazio od una parte di esso sia un determinato corpo, sia cioè igneo od acqueo; non il solo spazio, bensì questo più la copia dell'idea, cioè la forma, è o meglio appare come igneo, acqueo, ecc. Il *τρίτον γένος* è dunque un concreto corporeo, una massa reale, donde tutte le cose si traggono (*Timeo*, 49 A, E, 50 A, C, D, 51 A), onde è detto: *ὑποδεχόμενον*, — *φύσις πάντα τὰ σώματα δεχομένη*; *ἐν ᾧ* tutte le cose sono, esso è il loro ricettacolo *οἷον τιθήνη, οἷον μήτηρ*. Allo stesso modo che l'oro, od altra sostanza, è il comune substrato, *ὑποδοχή*, di tutti gli altri corpi, che ne sono formati, così lo spazio è il substrato di tutti i corpi, che in esso sono, esso accoglie in sè queste forma o copie delle idee. C'è però una importante differenza da notare. Non può lo spazio essere considerato come un'informe materia, che s'impronta delle cose (*ἐκμαγεῖον*). Giustamente osserva Deichmann, 82 seg., che Platone non dice *ἐξ οὗ*, come dice trattandosi di oro o d'altre sostanze realmente corporee,

Con una logica non dissimile a quella degli atomisti, che per spiegare la molteplicità ed il movimento, accanto all'essere ponevano il non essere, come reale ossia come ente, Platone, che sviluppa il motivo pitagorico dell'imperfezione del fenomeno di fronte al vero essere, è costretto, visto che è impossibile ricavare l'insufficienza del mondo sensibile dalla perfezione del mondo ideale, ad ammettere accanto al mondo dell'essere o della causa, una concausa nel non essere *(ξυναίτιον)*: e questo non ente platonico funziona qui come il vôto degli atomisti. Lo spazio platonico è contraddistinto qui come capacità indeterminata, che accoglie in sè tutte le forme corporee *(δεξαμένη)*, mentre il mondo fenomenico è una limitazione dello spazio foggiata sullo stampo delle idee.

Questo spazio è la materia od è la forma geometrica che in essa si stampa? È la massa originaria, di cui si compongono le cose od è il vaso entro cui si modellano? Certamente Platone propende piuttosto per il secondo membro che non per il primo di questa ed altre simili disgiunzioni, per quanto per Platone che, ricongiungendosi ai Pitagorici, fa sorgere i corpi dalla limitazione, ed identifica la forma colla materia, non si sa che cosa possa valere questa opposizione tra il donde ed il dove (*ἐξ οὗ* e *ἐν ᾧ*).

Ma in fondo è probabile che lo spazio sia l'una cosa e l'altra, e tale si mantiene nella mente di Platone per quanto talvolta prenda più spiccatamente l'una e talvolta l'altra significazione. Considerando poi che per Platone le cose sensibili non sono un semplice non essere opposto all'essere, ma piuttosto l'indeterminato opposto al determinato, lo spazio è il luogo necessario al fenomeno per sensibilizzarvisi; ma in tal caso la materia, come forma oggettiva, equivarrebbe allo spazio vôto di qualità sensibili, alla

---

donde si cava la forma, ma invece *ἐν ᾧ* trattandosi del *τρίτον γένος* o della *χώρα*. Ma la costruzione degli elementi platonici, che risultano da combinazione di superfici di triangoli originari, è soltanto possibile data l'ipotesi che lo spazio sia la materia dei corpi, alla quale si accoppia la forma, ossia l'immagine dell'idea. L'unico sostanziale per sè esistente è l'idea. Le cose sensibili partecipano dell'essere ossia dell'idea e del non essere ossia dello spazio. Esse sono originate dall'azione della copia dell'idea sullo spazio, e si fenomenalizzano mediante l'accoglimento, che di questa forma ideale fa il *μὴ ὄν* nel proprio seno. Fraccaroli, con Archer-Hind (*Prolegomeni*, 89-90, 93), insiste sulla distinzione tra spazio, materia, come tra contenente e contenuto.

semplice estensione. Nell'opposizione tra l'essere e il divenire il primo non è in un luogo, e perciò lo spazio è un elemento della creazione. Pel mondo del divenire questo elemento necessariamente deve essere. Dev'esservi cioè uno spazio, in cui tutte le cose si trovino nel loro divenire, cioè in cui tutti i corpi divengano, e la espressione di *χώρα*, in quanto si oppone a *τόπος* (1), pare voglia indicare appunto questo contenente dell'universale divenire ed anche il suo contenuto cioè i corpi stessi, che formano un sol tutto col contenente, però in quanto elementi geometrici, figura (*σχῆμα*) non elementi sensibili, diventando perciò la vera e precisa indicazione platonica dello spazio.

Platone, come molti filosofi classici, non ammette che lo spazio si apprenda per mezzo dei sensi, ossia non fa dello spazio un fatto di esperienza sensibile, e quindi un elemento dell'essere sensibile. Lo spazio perciò non è la materia, in un certo senso cioè la materia percepita: *χώρα* anzi accoglie la materia, ma non è essa stessa la materia. Passivo e permanente, in esso il fenomeno che è imitazione (*μίμησις*) dell'essere, ha la sua esistenza e potrebbe rassomigliarsi per la sua funzione ricettiva ad una vasta matrice, ad una madre universale del divenire, la madre delle cose, che compongono il mondo, pensata nella sua funzione allegoricamente per analogia di quello, che Eschilo dice nell'*Eumenidi*: che non è la madre, che genera colui, che chiamiamo suo figlio; ella dà soltanto il luogo acconcio al germogliare del nuovo seme, distinguendo il padre, da cui (*ὅθεν*) il figlio si genera, dalla madre, in cui (*ἐν ᾧ*) si genera. Lo spazio non è dunque un non ente, perchè anzi è ciò che offre a ciò, che non è, un punto d'appoggio per tendere alla esistenza. Pur sottratto al divenire, come inizio e come fine, esso serve ciò non ostante di sede e substrato al divenire, al principiare e al terminare; perciò perde evidentemente ogni significato là, cioè nel mondo dell'essere intelligibile, dove non si dà più divenire, dove nulla comincia e nulla trapassa.

Ecco perchè lo spazio non è un'idea platonica. Per quanto sia difficile potere adeguatamente rappresentarci che cosa significhi un tale spazio, che rimane escluso dal realismo dei concetti, non è impossibile però ravvicinare questa astrazione logica alle più

---

(1) ZELLER, *ib.*, 733, in nota 7, identifica *χώρα* e *τόπος*.

moderne dottrine spaziali, secondo le quali appunto lo spazio non può sussistere indipendentemente dalle cose che contiene, come il tempo senza gli eventi, che lo misurano. E, in tal caso, non ostante la nebulosità di un linguaggio, che la stessa espressione poetica rende molte volte poco accessibile ad una interpretazione positiva, Platone appare come il più vicino ai moderni, sopratutto perchè distrugge il vieto tradizionale dualismo oggettivo del contenuto e del contenente, del luogo e del corpo, ed evita nello stesso tempo un soggettivismo trascendentale e il pericolo di fare dello spazio una realtà mentale, una pura forma o un'idea.

Aristotele inizia la sua ricerca con una critica a fondo di tutte le ipotesi presentate da' suoi predecessori (1).

Lo spazio prima di tutto non è un puro intelligibile. Certo noi concepiamo linee, piani, solidi, in una parola ci sono dei luoghi nel nostro pensiero; ma appartengono all'ordine logico; ora perchè i corpi reali prendano posto nel mondo, ci deve essere un mezzo reale (2). Con ciò non si dica che lo spazio è un corpo: perchè il luogo di un corpo ci appare come un termine verso il quale esso tende, e dal quale può, dopo averlo raggiunto, scostarsi; ciò che equivale a dire che il corpo è altra cosa che il suo luogo. Se questo fosse un corpo anch'esso, due corpi coinciderebbero nello stesso punto, ciò che contraddice alla loro impenetrabilità. Oltre a ciò si cadrebbe nell'aporia di Zenone: il luogo essendo un corpo, occuperebbe a sua volta un altro luogo e questo un altro e così all'infinito (3).

Nemmeno può dirsi che il luogo d'un corpo è la sua forma, perchè mentre la forma come immanente ad esso si sposta col corpo stesso, invece il luogo rimane immobile nel flusso del divenire, perchè la forma perisce col corpo, e il luogo è imperituro (4).

---

(1) Sebbene affetti di credere che prima di lui nessun filosofo si sia seriamente occupato di questa questione, che è tra le più difficili (*Phys.*, IV, 1, 208^a, 32-34; *ibid.*, IV, 4, 212^a, 7-10; *ibid.*, IV, 2, 209^b, 16-17; IV, 208^a, 34 seg.), in realtà proponendo e scartando successivamente le diverse ipotesi che presenta e riferendosi, come spesso fa, ad opinioni già da altri espresse, mostra di conoscere la storia del problema.

(2) *Ibid.*, IV, 1, 209^a, 13-18: *ἐκ δὲ τῶν νοητῶν οὐδὲν γίνεται μέγεθος.*

(3) *Ibid.*, IV, 2, 210^a, 2-5; 1, 209^a, 4-7; 1, 209^a, 23-26.

(4) *Ibid.*, IV, 1, 208^b, 1-8; 2, 209^b, 22-30; 1, 208^b, 29-35; 1, 209^a, 1-2; 2, 210^a, 9-11.

Impossibile poi dire che il luogo di un corpo è la sua stessa materia, chè questa si trasferisce da un punto ad un altro come la forma, e difetta di ciò appunto, che caratterizza il luogo, il quale appare sempre una specie di contenente, mentre la materia è piuttosto un contenuto, che manca per sè di figura e limite, e non. può prendere posto nello spazio se non in quanto aggiunge a sè una certa forma (1).

Infine non è possibile nemmeno concepire come spazio gl'intervalli, che separano le estremità d'uno stesso corpo: chè questi cambiano di posto col corpo stesso e se ne possono però ad essi sostituire altri ed altri ancora senza limite, cosicchè si avrebbe nello stesso luogo un'infinità di luoghi (2).

Escluse tutte queste ipotesi, non rimane che definire il luogo di un corpo come il limite interiore del corpo, che lo avvolge (3). Un vaso è pieno d'acqua; si possono distinguere due limiti: la periferia del liquido inerente al vaso, e quella del recipiente inerente al liquido; questa periferia, che rimane la stessa anche se all'acqua si sostituisce vino od aria o qualunque altra cosa, questo secondo limite è il luogo proprio di quel dato corpo (*ἴδιος τόπος*).

Che se di recipiente in recipiente tocchiamo il limite interiore del maggiore e più lontano contenente, quello dell'ultimo cielo, questo è lo spazio nel senso più generale, eterno ed immutabile, il *τόπος κοινός*, che Aristotele definisce: *ὁ πρῶτος τόπος ἐν ᾧ ἐστὶν ἕκαστον; τοῦ οὐρανοῦ τι τὸ ἔσχατον καὶ ἁπτόμενον τοῦ κινητοῦ σώματος πέρας ἠρεμοῦν* (4).

Questo spazio aristotelico può essere paragonato ad un vaso immobile, che accoglie successivamente un'infinità d'oggetti, o alle rive d'un fiume, che assistono impassibili all'eterno scolo dei fiotti.

Tutto è nel cielo, ma il cielo non è in nessun luogo; perchè al di là del suo limite non v'ha più nulla, di cui sia il contenuto. Per cui secondo il concetto aristotelico dello spazio, il limite del mondo non è nello spazio, nè vôto nè pieno. Il moto del cielo non può essere che circolare, perchè la sua traslazione implicherebbe altri spazî fuori di esso. Non esiste vôto, perchè non c'è corpo che

---

(1) *Ibid.*, IV, 2, 209^b, 11-22; *ibid.*, 209^b, 30-32.

(2) *Ibid.*, IV, 4, 211^b, 14-25.

(3) *τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος*, *Phys.*, IV, 4. 212^a, 6.

(4) *Ibid.*, IV, 5, 212^b, 14-20; Zeller, II^3, 2, 397-398.

non sia in qualche luogo, e non esiste corpo che non inerisca al limite ambiente di qualche altra cosa. Tutto è continuo o contiguo, tutto aderisce per ogni sua parte da una all'altra estremità del cielo (1).

Questa opposizione alla dottrina del vôto diventa così essenziale alla sua fisica, che una buona parte della sua trattazione ha un valore esclusivamente critico e polemico. È notevole l'abilità di Aristotele in questa critica (2). I fisici suoi avversari partivano da tre ordini di argomentazioni distinte. In primo luogo dichiaravano che in uno spazio pieno nessun altro corpo può penetrare, il che in altre parole significa che nessun altro corpo potrebbe muoversi, il movimento quindi dei corpi presuppone il vôto. Veniva poi un'altra presunzione del vôto desunta dal fatto sperimentale che alcuni corpi possono essere compressi e ridotti ad occupare uno spazio minore. Infine affermavano che solo colla dottrina dello spazio vôto fosse possibile spiegare la nutrizione dei viventi e il loro accrescimento, come anche la nota esperienza del vaso pieno di cenere che accoglie tant'acqua quanto lo stesso vaso vôto. Aristotele risponde partitamente a tutte queste argomentazioni della fisica contemporanea; e cominciando dalla possibilità del moto indipendente dal vôto distingue due forme di movimento, lo spaziale e il qualitativo. Quest'ultimo può evidentemente supporsi anche attraverso lo spazio pieno, ed è quello che contraddistingue l'accrescimento dei corpi viventi, nei quali per mezzo della nutrizione avvengono ricambi e spostamenti di parti senza che sia necessario ammettere la preesistenza d'interstizi vacui, entro cui prendano posto gli elementi introdotti col cibo. Ma anche il primo è sperimentalmente possibile indipendentemente dal vôto, come lo prova il movimento dei pesci nell'acqua. Aggiunge Aristotele che questo movimento è di due maniere, naturale in conformità cioè alla pesantezza relativa, per cui i corpi leggeri salgono, e cadono i pesanti, e violento, provocato cioè dall'urto esterno (3). Non è possibile spiegare il moto naturale supponendo lo spazio vôto come fondamento del mondo, non avendo lo spazio vôto alcuna deter-

(1) C. Piat, *Aristote*, 1903, 66 e seg.
(2) Aristotele, *Phys.*, IV, 6 seg.
(3) Id., *ibid.*, IV, 8, 215ᵃ, 1 seg.; Gomperz, III, 126.

minatezza nè distinzione; mancherebbe ogni ragione perchè in esso i corpi più lievi non dovessero rimanere nella parte più bassa, e nemmeno potrebbe spiegarsi, perchè in uno spazio vôto un corpo si fermasse qui piuttosto che in un altro luogo. Nemmeno il moto violento può accordarsi col vôto. Già un moto violento suppone un moto naturale che lo provochi, e poi la causa della sua continuazione, la reazione o l'urto dell'aria compressa verrebbero meno nel vôto. Aristotele evidentemente ignora la legge d'inerzia. Quanto all'argomento dei fisici, che alcuni corpi possano essere compressi e ridotti a spazio minore, Aristotele risponde che si può comprimere un corpo, se dentro ad esso vi è contenuta dell'aria. Notevole è anche la distinzione che Aristotele fa fra spazio e luogo: questo è il principio della serie nell'ordine dei corpi, quello nell'ordine delle singole parti (1); ma ciò che maggiormente distingue Aristotele nella concezione spaziale è la sua recisa affermazione, che lo spazio è inscindibile dal corpo. Anche nel nostro pensiero lo spazio è incluso nel corporeo e fa parte della sua essenza (2). Questo modo di vedere diventerà fondamentale in tutta la metafisica posteriore. I corpi sono cose limitate, quindi è posta l'equivalenza corpo = estensione, corpo = limitazione. Non già deve dirsi i corpi sono nello spazio, ma lo spazio o la spazialità è nei corpi, e coll'accrescimento d'un corpo lo spazio aumenta *eo ipso*, ciò ch'è appunto il contrario di quello, che affermavano gli atomisti, che un corpo non possa crescere, se non vi è intorno ad esso spazio vôto, il quale accolga il *plus* corporeo, che si viene formando. Infine trattando dell'origine della percezione spaziale Aristotele ha sotto più d'un aspetto anticipato le più moderne conclusioni della psicologia sopra tutto là, dove, affermando che il senso è il fondamento di questa percezione, aggiunge che non un solo senso, ma diversi, vista e tatto concorrono a produrla, per modo che la rappresentazione dello spazio non è un *ἴδιον*, ma un *κοινόν* (3).

Conchiudendo, se anche Aristotele non professa l'oggettivismo platonico, per cui lo spazio è identificato coll'estensione spaziale, come il tempo col moto stellare, è pur egli molto lontano dal di-

---

(1) Deichmann, op. cit., 96.
(2) Aristotele, *Phys.*, IV, 8, 216ᵃ, 25.
(3) Deichmann, op. cit., 103.

stinguere spazio e tempo, come forme generali della nostra sensibilità, da ciò ch'essi sono in sè stessi.

Egli non può pensare lo spazio senza la distinzione dei luoghi fisici, l'alto e il basso, che corrispondono al leggiero e al pesante, ed assegnare, in senso proprio, natura spaziale solo a ciò, che è circoscritto da un altro corpo distinto da sè.

Per questo appunto esclude, che oltre il mondo vi possa essere spazio, ed afferma, che non il mondo nella sua totalità, ma solo le sue singole parti sono nello spazio, per modo che soltanto le parti similari d'un corpo collettivo assunto come porzione di questo tutto, hanno la possibilità di essere nello spazio, possibilità, che diventa attualità, ogni qualvolta queste parti vengono separate dal tutto.

CAPITOLO III.

Il tempo come vita e come Dio. — La doppia antinomia: essere e divenire, eternità e tempo. — L'anima del mondo. — La dottrina aristotelica del tempo. — Gli Epigoni.

Un'analoga esplorazione può condursi circa il concetto di tempo, riassumendo questo lungo capitolo della nostra storia mentale in una rapida epitome, dalle più semplici e grossolane rappresentazioni antropomorfe alle speculazioni metafisiche più alte ed astruse.

Che cosa l'uomo può pensare del tempo? La differenza fondamentale tra gnoseologia temporale e spaziale sta in ciò che lo spazio è concepito come fisso, stabile, passivo; il tempo mobile, transitorio e attivo.

Il punto di partenza è la concezione, che potrebbe essere chiamata animistica o personale del tempo. Essa poggia sull'esperienza delle vicende, che compongono l'incessante dramma delle cose nel teatro del mondo esterno, e forse ancor più sulla coscienza dei nostri proprii mutamenti interiori, onde ci sentiamo vivere ed agire nell'alterno avvicendarsi del bisogno o del desiderio. Questa attività, che si svolge in catena di pensieri e in serie di sforzi, mentre per una parte crea la coscienza della causalità, fa sorgere contemporaneamente la rappresentazione della continuità successiva.

L'uomo, vivendo nella coscienza dello sforzo volontario e nell'operosità, avverte la transitorietà e l'attività propria, il tempo vissuto; ed è naturalissimo ch'egli trasferisca alle cose esterne, per quella parte di loro, che non è stabile, questa stessa attività, creando nel mondo la statica e la dinamica, apprese come spazio e come tempo.

In questa prima fase però il tempo non è ancora oggettivamente separato dalle cose temporali. Il tempo è la vita del mondo ap-

prezzata sul paradigma e sul ritmo della vita umana (1). In altri termini, il tempo è l'attività molteplice delle cose esterne all'uomo, rivelata alla sua percezione sensibile, nella luminosità diurna e, personificata antropomorficamente. Se è vero, come la ricerca etimologica sembra provare, che il concetto residuale delle parole, che esprimono il tempo nelle nostre lingue, abbia un fondamentale significato di luce, splendore....., ciò trova la sua naturale spiegazione nel fatto dell'esperienza primitiva, che collega col giorno l'attività del mondo (2).

La luce può facilmente diventare il simbolo espressivo del tempo, oggettivamente pensato, in quanto il sorgere del sole scopre alla coscienza dell'uomo, nell'attività vigile del senso visivo, il risveglio della vita nel movimento delle infinite forme degli esseri, allo stesso modo che il tramonto del sole segna l'arresto delle cose, il sonno dell'Universo nella tenebra notturna (3). L'uomo dormendo non vive; il suo tempo cosciente si arresta e si arresta pure la vita del mondo esterno. Riposo delle cose; oggi ne parliamo metaforicamente, ma dovette essere per la coscienza infantile dell'Umanità una realtà. La sospensione del tempo coincide colla sospensione della luce.

Il primo ritmo è così posto. Il tempo è avvertito quindi in noi come produttore di eventi, e pensato anche nelle cose in quanto animate, mosse o generate da agenti personali, che riempiono il mondo della loro laboriosa operosità.

In questa fase, come vedemmo, il tempo è concepito come una forza operativa, magari anche rappresentato come una divinità, come un essere, che fa e disfà incessantemente, crea e distrugge ritmicamente. Dalla natura animata infatti si passa alla natura emanata o creata da Dio. Allora il Dio animatore, che contiene in sè il soffio agitatore delle cose, vivificatore dell'immoto e caotico mondo, è esso stesso il tempo, in quanto si individua in questo elemento attivo staccandosi dalle cose, che restano passive. Dio

---

(1) O. Willmann, *Geschichte des Idealismus*, 1894, I, 6 seg.

(2) Reynaud, *L'idée du temps*, in " Revue Philosophique ", vol. 19, p. 280-287, citato dal Covotti, op. cit.

(3) Th. Reinach, *Mithridate Eupator*, 1890, 237, parla di certe divinità, che presso i Paflagoni erano pensate come prigioniere e in catene durante l'inverno, e libere nella primavera.

come generatore (spirito, πνεῦμα), o conservatore o distruttore anche, vita e morte delle forme sensibili, che contiene in sè gli elementi oggettivi della temporalità, è tutto il tempo in atto e potenza. Dalla continua transitorietà e caducità delle forme, che sono o che saranno, che appaiono e dispaiono, si separa e fissa l'elemento stabile ed eterno, la forza, che tutte le convoglia nella sua corrente, insieme eguale e diversa, il perpetuo moto dell'essere. in cui il prima, l'ora, ed il poi si annullano nel sempre. In fondo però persiste, anche in questa fase della metafisica temporale, lo stesso concetto d'una attività creatrice, ma questa volta affatto distinta dalla cosa creata, dal mondo; il tempo diventa il potere generatore, donde quello emana, e che persiste ininterrottamente anche attraverso gli apparenti riposi, gli arresti, i letarghi notturni ed invernali. Crono, vecchissimo padre, divoratore dei figli, ecco il simbolo nuovo del tempo.

L'importanza, che il mistero generatore ha avuto nella formazione dei primitivi concetti religiosi e filosofici, è grandissima. La generazione umana, animale o vegetale, contiene in sè agli occhi del primitivo (e forse anche oggi), il problema dei problemi, la cui soluzione serve di schema alla soluzione degli enigmi del mondo. Se lo spazio era già per Platone la matrice del mondo, il tempo ne è la forza, il vigore creatore.

Come in un seme è tutta la pianta, così tutto il futuro è in germe in Dio (1). Questa predestinazione di tutti gli eventi sollecita l'uomo, assetato di previsioni, a forzare coi diversi modi dell'arte divinatoria il segreto dell'avvenire. A questi eccessi mistici una maggior riflessione contrappone l'idea di legge; spogliando il tempo degli elementi animistici delle più antiche cosmologie, la sua essenza è allora riposta soltanto nel ritmo ossia nell'elemento stabile di ordine o periodico ritorno nei fatti, che lo spirito, vigile perscrutatore delle cose, non tarda a fissare in mezzo all'incessante mutabilità dei fenomeni. Il tempo non è più in tal caso Dio, ma piuttosto una legge di movimento o un riflesso della intelligenza e volontà, che Dio impone alle cose.

---

(1) Agostino (*De genesi ad literam*, V, 23, ed. Zycha, 168, 15) condensa in un atto unico tutto il processo cosmico e tutta la storia umana, il mondo è l'auto-espressione dell'essere divino, cui tutto è presente. L'albero futuro è nel seme (*Sermo* CCXLVII, 2; *Patrol. lat.*, Migne, 38, 1158).

Alla perfezione e universalità del concetto divino o dell'essere ideale sembra contraddire lo spettacolo di continua mobilità e quasi faticosa opera del mondo (1). Donde quel pensiero degli Eleati, così energicamente espresso da Senofane, che assegna all'essere divino un carattere di assoluta immobilità e quasi di inerte indifferenza (2), pensiero, che fa il fondo della dottrina stessa di Aristotele del motore immobile dell'Universo. Allora si stacca da quella di tempo l'idea dell'eternità, e mentre questa conviene alla universalità e immobilità dell'essere infinito sempre identico a sè stesso, perfetto, universale ed immutabile, che non ha principio nè fine, e perciò è sottratto ad ogni sviluppo, il tempo diventa la legge del mondo sensibile, e come tale ha un'origine, che è poi quella stessa del mondo, ch'esso governa (3). Quando si pensa, che i Pitagorici non erano alieni dal considerare il mondo come un grande essere animato e dotato perciò, come ogni altro vivente, di un ritmo vitale, quale potrebbe essere la respirazione (4), e che Platone nel

---

(1) F. Delitsch, *Bibel und Babel* (trad. it.), 1905, 78. Jahve, Colui ch'è eterno, l'Immutabile, Colui pel quale il tempo non trascorre come per noi mortali, ma che traverso alle generazioni vive ed opera, secondo le leggi eterne nel cielo stellato e splendente.

(2) Cicero, *Acad. prior.*, II, 118: " unum esse omnia, neque id esse mutabile, et id esse deum, neque natum unquam et sempiternum ". Diels, *Fragm.*[2], I, 50, 22-23: *ἀεὶ δ' ἐν ταὐτῶι μίμνει κινούμενος οὐδὲν — οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλληι.*

(3) I Fisiologi invece, che animano ed eternizzano la materia, dicono il tempo *ἀγένητον*. I Greci (Zeller, I[5], 1, 81) posseggono due termini *Κρόνος* e *Χρόνος*, tanto affini tra loro che spesso vengono scambiati, presso i poeti particolarmente. Così in Ferecide spesso vi è *Χρόνος* invece di *Κρόνος*, tanto che i più intendono questo suo *Κρόνος* come equivalente a tempo. È però appena credibile, osserva lo Zeller, che un così antico pensatore potesse aver ricondotto l'astratto concetto di tempo sotto i primi principî: che anzi appare come in lui *Κρόνος* sia un essere assolutamente concreto, narrandosene ch'egli avesse del proprio seme fatto il foco, il vento, l'acqua, e fosse stato il duce degli Dei nella lotta contro Ofioneo. *Κρόνος* non è dunque il Dio del tempo in *abstracto*, ma piuttosto quello della stagione calda, del tempo delle messi, della canicola (Preller, *Griechische Mythologie*, I, 42 seg.), ossia un Dio del cielo, che appare tale anche presso i Pitagorici, quando essi equiparavano la volta celeste a *Κρόνος* e chiamavano il mare, lacrime di Kronos.

(4) Zeller, I[5], 1, 417, in nota: alla questione che fosse il tempo, dice Plutarco, Pitagora risponde l'anima del cielo (*Quaestiones platonicae*, VIII, 4 (*Moralia*, ed. Bernardakis, VI, 140, 9-10)).

Timeo riproduce se non altro come allegoria questo pensiero pitagorico (1), non c'è difficile scoprire l'elemento schiettamente animistico, che il concetto del tempo conserva ancora in queste dottrine. Esso però si è già fortemente trasformato e quasi spiritualizzato, colla introduzione di quel concetto di ritmo o di numero, che è destinato a prendere sempre più il sopravvento, e quasi a sopprimere totalmente l'altro, dal quale era sorto. Altri ha già posto in luce, come l'esperienza musicale, ch'era appunto allora nel suo primo fiorire, abbia potuto concorrere a creare, presso un popolo, dotato insieme di così ricco sentimento estetico e di così penetrante spirito dialettico, il concetto che il ritmo o l'intervallo numerico, che si può cogliere in una serie di movimenti o di suoni, sia esso stesso una realtà, anzi la realtà suprema, in quanto crea l'armonia, e dà forma e valore a ciò, che per sè stante non ne avrebbe punto (2). Per tal via il cosmo, che è ordine e bellezza, si comporta non altrimenti che un grande strumento musicale, i cui moti alterni compongono l'accordo delle cose. Nella musica appunto, sopprimendo il suono, che è l'elemento sensibile e perciò mutevole e caduco, rimane una sola cosa stabile e costante, il ritmo o l'intervallo espresso nel numero, ossia anche il tempo, che acquista così un valore di realtà assoluta.

C'è nel Pitagorismo, come vedemmo, tutt'ora un residuo ilozoistico, che, vivificando l'intero cosmo, gl'infonde un'anima, mobile causa di tutti i movimenti, che si succedono nell'Universo. Questo pensiero, espresso così energicamente da Archita, trapassa in Platone e diventa la caratteristica di tutta quella posteriore corrente di filosofia, che prende di là le sue comuni scaturigini. Ora ciò ha la massima importanza per la dottrina del tempo.

Questo è infatti definito come numero determinato o, direm noi, misura del moto secondario, che emana da quello primario, ossia dall'anima del mondo, e, benchè ad esso esterno, gli è simultaneo; ossia d'uno stesso periodo. Così il moto primo scande d'un ritmo eguale quello generale dell'universo. E questo periodo è l'anno, sia l'anno comune, sia quell'altro più grande anno, di cui parla Platone, e dopo lui parleranno gli Stoici, perchè sempre si tratta

(1) Platone, *Timeo*, 34 B, C; 37 D (trad. Fraccaroli, p. 178 seg., 200).
(2) Zeller, I[5], 1, 401 seg.; Gomperz, I, 112 seg.

dell'intervallo fondamentale, al cui termine la natura si ritrova identica a sè stessa. *Καθόλου διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως*, ecco per Archita l'unità di tempo assoluto (1).

Identificando questo tempo col più solenne ritmico moto circolare, che la nostra esperienza sa cogliere nell'universo, Pitagora poteva concepire che il tempo fosse la sfera di ciò che ci circonda ossia la sfera del cielo (2), e Platone dichiarare, che il tempo ebbe origine insieme col cielo, e che il movimento solare e lunare nell'alterna vicenda del giorno e della notte, come nelle ulteriori partizioni del mese e nel ciclo totale dell'anno, ne rappresenta la sensibile misura. La distinzione del movimento, effettuando il numero, dà la nozione del tempo. Questo quindi non appartiene all'essere ideale, ma ne è quasi un'immagine, come è anche immagine della sua eternità. Le sue specie sono l'*era* ed il *sarà*, che convengono al suo continuo divenire, mentre ripugnano alla sostanza sempiterna, cui l'*è* solamente conviene (3).

C'è tra la dottrina peripatetica del tempo e quella pitagorico-platonica una stretta dipendenza, in quanto l'una e l'altra gli assegnano un valore reale, ed ammettono un solo tempo, ancorchè ci siano più moti, come c'è un solo numero ancorchè ci siano più cose numerabili. Ed è sempre il movimento superno ed uniforme di rotazione della sfera, che abbraccia tutto l'universo, quello, che misura il tempo, tantochè si potrebbe dire che in esso s'identifica e che il tempo è il movimento stesso di rotazione del cielo. Ma intanto c'è anche tra i due sistemi una differenza profonda, Aristotele infatti separa il tempo dall'eternità, mentre Archita e Platone, facendo derivare il moto del cosmo da quello della sua anima interiore, li riunivano in una mutua dipendenza. Di qui in Platone come in tutta la tradizione pitagorica la manifesta tendenza a trasferire l'essenza del tempo nel mondo sovrasensibile, stringendo un saldo rapporto tra l'eternità e il tempo, facendo anzi di quest'ultimo l'imagine mobile dell'assoluta immobilità della prima, Aristotele invece si svincola da questa dipendenza; egli scopre

---

(1) P. Duhem, *Le temps selon les philosophes hellènes* (" Revue de Philosophie ", 1911, n. 7, p. 5 seg.).

(2) *Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος εἶναι.* Diels, *Doxographi graeci*, 318ᵃ, 2-3; Aristot., *Phys.*, IV, 10, 218ᵃ, 33.

(3) *Timeo*, 37 D, E; 38 A, D, C (Fraccaroli, 200-201); *Republica*, 529 D.

l'essere del tempo in un movimento determinato del mondo sensibile, nel moto circolare del primo cielo (1). Che cosa è infatti il tempo, se non ciò per cui i diversi stati di tutto quanto è mobile, possono essere noverati, secondo il loro ordine di successione? Il tempo aristotelico non ha quindi le sue radici in un mondo sovrasensibile, che, risultando composto d'intelligenze sempiterne, è per ciò stesso estraneo alla durata, che caratterizza gli esseri temporali. Il punto centrale, sviluppato da Aristotele nella Fisica, è il concetto di movimento definito con concisa espressione feconda di mirabile ulteriore sviluppo, l'atto del possibile (2). La nozione del tempo è strettamente congiunta a queste incessanti e sempre nuove attuazioni della possibilità, contenuta nell'universo, che chiamiamo i suoi moti, ossia i suoi sensibili cambiamenti. " Non esiste tempo senza cambiamento „ (3). " Noi stessi, quando non proviamo nessun cambiamento nel nostro pensiero, o il cambiamento, che vi accade, ci sfugge, crediamo che non sia decorso tempo „. Arrestandoci un momento su queste frasi così significative noi possiamo apprezzarne tutta la portata speculativa. È la prima volta che si sente pronunciare sulla reale natura del tempo una parola profonda, che contiene in germe quasi tutta la posteriore analisi della percezione soggettiva e diretta del tempo. " E questo, continua Aristotele, non diversamente da ciò che accade a quegli uomini, di cui favolosamente si dice che dormono a Sardi presso gli eroi, e che non hanno al loro risvegliarsi alcun sentimento del tempo, perch'essi riuniscono l'istante, che ha preceduto, all'istante che segue, e ne fanno uno solo per la soppressione di tutti gli istanti intermedî, che non hanno percepito „. " E come non vi sarebbe tempo, se l'istante fosse sempre lo stesso, così, se non ci accorgiamo che è diverso, poichè l'intervallo non è tempo „. " Il tempo non esiste per noi che a condizione di cambiamento e di movimento „ (4). Venendo poi a stabilire la relazione tra tempo e moto, il problema si presenta in questi termini: come l'anterio-

(1) Duhem, art. cit. in " Revue de Philosophie „, 1911, n. 7, p. 20-22.

(2) *Phys.*, III, 1, 201^b, 4 seg.; Gomperz, III, 127. critica questa espressione, ma forse non la comprende.

(3) *Phys.*, IV, 11, 218^b, 33: *φανερὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς χρόνος.*

(4) *Phys.*, IV, 11, 218^b, 21-33; *ibidem*, 219^a, 1-8.

rità e la posteriorità passino dal movimento al tempo. In un certo senso la materia del tempo è costituita dal prima e dal dopo del movimento, però il tempo non è il movimento se non nel senso, che questo è suscettibile d'essere valutato numericamente. Cosicchè il tempo nasce, quando il prima e il dopo del moto sono numerati. La sensazione infatti dell'istante attuale, come unità, escludendo il moto, l'anteriore e il posteriore, esclude anche il tempo. Che, se il tempo è il numero del movimento e lo vàluta numericamente, l'essenza del tempo è identica, per quanto gl'istanti siano diversi. L'istante è il limite del passato e dell'avvenire, è il punto indivisibile, e in un certo senso, doppio che fa l'anteriore e il posteriore, per modo che in esso l'uno finisce e l'altro comincia (1).

Gomperz, che dà del tempo aristotelico questa definizione parafrasata " una grandezza continua, ossia la grandezza dei processi dal punto di vista dell'ordine seriale „ (2), giustifica questa sostituzione della parola grandezza a quella di numero, osservando che lo Stagirita dichiara, che colla parola numero non intende il mezzo,

---

(1) Il tempo non si costituisce di momenti presenti (*ὁ δὲ χρόνος οὐ δοκεῖ συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν*), *Phys.*, IV, 10, 218^a, 8, perchè ogni momento presente è un limite comune del passato e dell'avvenire; ora una somma di limiti ossia di momenti non ne fanno più che un solo (conf. Piat, op. cit., 70 seg.), allora Omero diventa contemporaneo di Socrate. La rappresentazione del tempo è quella del prima e del poi nel moto (*Phys.*, IV, 11, 219^b, 24). Il tempo non è però il moto, ci sono più moti e di diverse velocità, ma un sol tempo ed uniforme (*ibid.*, IV, 10, 218^b, 10-18). L'istante, *τὸ νῦν*, è una certa estremità del passato che non è nulla dell'avvenire ed una certa estremità dell'avvenire che non è nulla del passato (*ibid.*, VI, 3, 233^b, 1; 234^a, 1-2; *ibid.*, 234^a, 2-7; 234^a, 7-14). Conf. Platone, *Parmenide*, 156, D, E. L'istante, qualunque sia il mobile ed il moto, è limite tra il passato e l'avvenire, dunque identico a sè stesso, sempre sorge e scompare, ossia è sempre diverso (*Phys.*, IV, 11 219^b, 12-15). Esso in quanto è indivisibile e sempre lo stesso, unisce le due porzioni di tempo di cui è limite, ed in quanto diventa sempre altro, divide il movimento in parti sempre più piccole e lo misura (*Ibid.*, IV, 13, 322^a, 10-16). M. Worms sostiene (*Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen* etc., in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* III, 4, 8 nota 3), che nella definizione aristotelica del tempo, questo avendo il doppio carattere di grandezza aritmetica e geometrica, è insieme numero e misura del movimento.

(2) Gomperz, III, 127; *Phys.*, IV, 11, 219^b, 1 seg.; 220^a, 25.

ma l'oggetto del contare. Il tempo è il numero del moto, ciò presuppone il mobile ed il soggetto noverante (1). Anche Zeller conviene, che qui numero dev'essere inteso non *quo, sed quod numeratur*, ossia non soggettivamente, ma oggettivamente. Che poi al vocabolo *moto* convenga sostituire *processo*, risulta da ciò, che quel termine è usato nel senso più largo possibile, nel senso cioè di qualunque fatto immaginabile psichico o fisico. Così nel passo " poichè se è oscuro (e se regna il silenzio), e noi non proviamo nessuna specie d'impressione da parte del corpo, purchè un movimento qualunque (emozione) si faccia sentire nell'anima, sorge per noi l'impressione d'un lasso di tempo " (2).

In questa come in altre sottili osservazioni circa la natura del tempo Aristotele anticipa, se pur non li scioglie, molti tra i problemi della moderna psicologia e sopratutto quello, per cui si riconduce alla immediata coscienza del momento attuale, l'implicita distinzione tra il prima e il dopo, donde deve formarsi la rappresentazione del successivo, che contiene tutti gli elementi del tempo. Altre molte curiose indagini ha tentato lo Stagirita e proposti ingegnosi quesiti circa la natura del tempo e i suoi rapporti collo spazio e colle cose. Così la correlazione tra spazio e tempo è espressa in questo esempio, che il cammino è lungo se il viaggio ha durato molto, e inversamente il viaggio ha durato molto se il cammino era lungo. Come conciliare l'identità della cosa colla diversità dell'istante, in cui essa si trova, e rispondere così al noto sofisma, per cui in due tempi diversi e in due diversi luoghi, in cui la cosa è stata traslocata, essa deve essere giudicata differente, o, come dicevano i sofisti, Corisco che è nel Liceo è altro da Corisco nell'Agora? E infine può dirsi che lo stesso tempo coesista dovunque insieme? nè meno curiosa è l'osservazione, che l'anteriore e il posteriore sono intesi inversamente rispetto al passato e al futuro (3). Il tempo come numeratore del movimento lo determina,

---

(1) Zeller, II^3, 2, 402; *Phys.*, IV, 11, 219^b, 8: *ὁ δὲ χρόνος ἐστὶ τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐχῷ ἀριθμοῦμεν.*

(2) *Phys.*, IV, 11, 219^a, 4 seg.

(3) I caratteri del tempo aristotelico si possono così riassumere (Piat, op. cit., 77-78): unico, continuo ed eterno. Separandosi da Platone, Aristotele non può ammettere nessun principio al tempo e nessuna fine (e come al tempo al moto, di cui il primo è misura). Ogni presente sta nel mezzo tra passato e futuro,

e come il movimento tutto trasfigura, così può dirsi che il tempo consuma le cose ed è causa di rovina. La sua misurazione è fatta sul moto circolare della sfera, che scande tutti gli altri moti e perciò anche il tempo. Come in tutte le altre cose, che hanno un movimento naturale, che nascono, che muoiono, anche nelle cose umane vi è un ciclo, e il loro apprezzamento è fatto secondo il tempo. Riesce poi di sommo interesse il notare, come, sebbene Aristotele affermi che il movimento esiste anche al di fuori dell'anima umana, che lo avverte e lo computa, tuttavia è lecito domandarsi, se egli non abbia su questo punto più o meno chiaramente intuito il grande principio kantiano, che fa del tempo una forma soggettiva dell'anima. Affermarlo in modo reciso non è possibile, ma neppure negarlo, quando si pensi che Aristotele scrive, che, se l'anima cessa, cessa il tempo. Perchè il tempo sia, sono necessari e l'essere che conta e le cose contabili, cosicchè è impossibile che il tempo sia, se l'anima non è più. In una parola sembra che Aristotele abbia voluto affermare che, mentre il movimento, ossia l'eterno divenire delle cose è indipendente da noi, l'avvertimento di tali mutamenti e il loro computo per mezzo del numero, donde poi il tempo ha la sua origine, non è possibile senza la coscienza.

Zeller osserva a tal proposito che tempo senza anima non può esistere, nel senso che non ci sarebbe il suo numeratore; ma ciò che il tempo, come sempre creato, è in sè, il reale cioè, che sta a base del tempo, come suo sostrato, questo persiste anche, se l'anima manca a noverarlo. Non è quindi kantianamente il tempo una forma d'intuizione, anzi è pensato da Aristotele come vincolato al moto, e quindi al corpo che si muove; cosicchè dove non vi sia corpo, prima del mondo cioè, non ha luogo tempo. Ma come il mondo aristotelico è eterno, così pure il moto e il tempo, che ne è la misura. Del resto anche per una via logica la mente ritrova che esso non può aver principio nè fine: ogni presente infatti sta tra un passato ed un futuro, ma ogni momento del tempo è

---

ma ogni momento è presente (ovvero fu o sarà tale), cosicchè è impossibile pensare un momento, il quale non abbia altro tempo prima e dopo di sè, e perciò nessun momento può esser pensato come il principio o la fine del tempo (*Phys.*, VIII, 1, 251^b, 10; *Metaphys.*, XII, 6, 1071^b, 7).

un presente (o è stato o sarà tale), cosicchè è assolutamente impossibile pensare un momento, il quale non abbia altro tempo prima e dopo di sè, perciò nessun momento può essere pensato come il principio o la fine del tempo.

Gomperz invece inclinerebbe ad intravedere nella espressione aristotelica un *avant goût* del kantismo; secondo lui, alla discussione del concetto di tempo si ricollega la stupefacente questione, se esso, che è un numero o meglio una cosa numerabile, possa esistere senza un'anima capace di contare e di pensare. La risposta consiste nel dire che la questione si riconduce a quest'altra: ciò che è alla base del tempo, il moto o il processo, sarebbe possibile senza un'anima che lo percepisse? Ciò ricorda un'altra dichiarazione aristotelica, in cui sembra risplendere un baleno di criticismo anticipato: " l'anima è in certo senso l'insieme delle cose ": definizione che si giustifica così: " tutto il mondo conoscibile è oggetto in parte della sensazione, che percepisce, in parte dell'intelligenza che pensa, ma tutte e due sono in un certo senso identiche ai loro oggetti, perciò che, se la pietra non è presente nell'anima, vi si trova almeno la forma o il concetto di essa " (1). Che se poi domandiamo qual parte dell'anima è quella, che forma il tempo? è l'intelletto? in tal caso solo le creature intelligibili lo concepiscono. O non è piuttosto la memoria? Allora anche alcuni animali percepirebbero il tempo. La risposta equivoca del Maestro si attaglia ad ambedue le soluzioni.

Della discendenza filosofica dei due sommi maestri merita di essere segnalato il solo Stratone, mentre gli altri come Speusippo, Senocrate (2), Teofrasto (3), se pure nelle loro concezioni dello spazio e del tempo si separano più o meno dalla dottrina dei loro capiscuola, dànno però luogo ad interferenze e scambio di pensiero tra le due massime correnti, il platonismo e l'aristotelismo.

---

(1) Zeller, II[3], 2, 401-402; Gomperz, III, 128–129; Covotti, op. cit., 214; Piat, op. cit., 73; Duhem, artic. cit., in " Revue de Philosophie ", p. 13.

(2) Speusippo definisce il tempo come la grandezza del movimento. Senocrate dice il tempo misura del divenuto e moto perpetuo (μέτρον τῶν γενητῶν καὶ κίνησιν ἀΐδιον); Stobaeus, *Eclogae* (ed. Wachsmuth), I, 102, 21; Zeller, II[4], 1, 1007, 1025, nota 3.

(3) Zeller, II[3], 2, 821, 832. Teofrasto combatte apertamente lo spazio aristotelico, e vi sostituisce il concetto di ordine nella posizione reciproca dei corpi.

Originale invece ci appare la posizione occupata da Stratone di Lampsaco, che a buon diritto può dirsi un felice precursore delle più moderne intuizioni nel dominio della fisica (1). Egli si stacca da Aristotele, in quanto ritorna alla ipòtesi del vôto; si può dire che la sua fu una ripresa dell'atomismo. Assume da Leucippo e Democrito, le due supposizioni fondamentali di quella scuola: l'esistenza di corpuscoli primordiali indivisibili ed indistruttibili, e l'esistenza dello spazio vôto. Però nell'una come nell'altra di queste ipotesi apportò una radicale modificazione alla teoria degli Abderitani. Secondo lui i corpuscoli primordiali sono assolutamente separati gli uni dagli altri per mezzo d'intervalli vôti. Ammette dunque il vôto nell'interno del mondo corporeo, lo esclude, contro Democrito, al di fuori di esso. Sopprime quindi tutto l'apparato dottrinario escogitato dagli atomisti, e che aveva servito loro a collegare, intrecciare, agganciare gli atomi gli uni agli altri. Stratone chiama " sogno ", certo sotto questo aspetto, la teoria democritea degli atomi.

Per lui il vôto occupa soltanto gl'interstizi dei corpuscoli e non esiste come un tutto continuo. Un punto particolarmente è notevole: questo spazio vacuo, sul quale Stratone scrisse un libro speciale, sembra rappresentare nella sua teoria, per molti rispetti, quella stessa parte, che i fisici più moderni assegnano all'etere. È però molto difficile ammettere, che una tale ipotesi possa veramente compiere la funzione assegnata oggi alla dottrina delle ondulazioni eteree; come infatti potrebbe ondulare un vôto?

Piuttosto si potrebbe accostare a quella newtoniana dell'emissione. Stratone certo formulò la sua teoria sotto la pressione di

(1) Gompebz, III, 550–552; Zeller, II[3], 2, 906-911; Stobaeus, *Ecl.*, ed. Wachsmuth, I, 156, 4-6. Stratone nega la dottrina dello Stagirita in riguardo al tempo; per lui il tempo è una certa quantità continua, che esiste in tutti i fatti, così di moto come di quiete. Il tempo diventa però un attributo della realtà, non i fatti sono nel tempo, ma inversamente. Il tempo potrebbe anche dirsi il *quantum*, di cui i fenomeni sono composti (*τὸ ἐν κινήσει καὶ ἠρεμίᾳ ποσόν*), Stobaeus, *Ecl.*, ed. Wachsmuth, I, 103, 4. Come *quantum* continuo e concreto si oppone al numero discontinuo, le parti del numero sono eguali non quelle del tempo. Se tempo e numero si equivalessero l'ora e l'unità sarebbero la stessa cosa. Altro è il tempo, altro ciò che in esso è; giorni ed anni non sono parti di esso, ma piuttosto indicano determinati processi, reali avvenimenti, de' quali il tempo esprime la durata. Conf. Duhem, art. cit., p. 23.

alcuni urgenti problemi scientifici del suo tempo. Si trattava di spiegare la propagazione della luce, quella dell'elettricità e del magnetismo. I dati dell'esperienza erano: il raggio luminoso, che penetra nell'acqua, la trasmissione della forza attrattiva del magnete attraverso una catena di pezzi di ferro, l'effetto dell'urto elettrico, che parte dalla torpedine e giunge al pescatore attraverso il tridente, di cui è armato. Una materia, concepita come ininterrotta e riempiente compiutamente lo spazio, non avrebbe dovuto sbarrare il passaggio ai fatti suddetti, pensati come materiali? Così anche bisognava ammettere vôti intervalli per spiegare l'eutonia od elasticità di un corpo.

Insomma tutti i problemi, che si enunciano oggi in termini di forza, si presentavano allora in termini di materia; ed è mirabile lo sforzo della fisica antica per risolverli nei limiti dei suoi mezzi ipotetici.

CAPITOLO IV.

Le cosmogonie in Oriente ed in Occidente — Religione e scienza. — L'identità e la trasformazione.

L'idea di tempo si ricollega in tutto il corso della speculazione antica e nuova ai tentativi fatti, per darsi ragione dell'origine del mondo. Si comincia, sul modello delle vecchie cosmogonie, a pensare un principio al mondo nel tempo. Per abilitarsi all'abbandono di questa concezione grossolana e quasi popolare, che si vede rispecchiata in tante e diverse mitologie, bisogna che lo spirito umano si persuada prima di tutto di questa verità, che la materia non si crea, e che la forza creatrice non può mai restare inattiva. Parmenide afferma il primo, ed Eraclito il secondo di questi principî, ma con ciò essi ed i loro continuatori non riusciranno ancora a concludere l'eternità del mondo; ma Parmenide ne dedurrà soltanto l'impossibilità del divenire o del cessare delle cose, onde il mondo fenomenico si riduce a mera apparenza; Eraclito, Empedocle, e Democrito, ciascuno a suo modo, saranno indotti a pensare infiniti mondi, di cui ognuno deve essere diventato nel tempo (1).

Degli antichi fisiologi Anassimandro era stato il solo, che avesse avuto come il presentimento di una dottrina dell'eternità fisica, perchè se il suo concetto della materia prima è pur sempre quello dell'antico ilozoismo, in quanto egli la pensa come mossa da sè e come vivente, però il suo *ἄπειρον* è eterno e imperituro principio di tutte le cose (2). Gl'innumeri mondi, che ne provengono,

---

(1) Zeller, I[5], 1, 411.
(2) Id., *ibid.*, 217-218, 230-231, 236-237.

fossero essi pensati da Anassimandro come concomitanti o successivi, certo erano sottoposti ad un'alterna creazione e distruzione. La forza creatrice non riposa mai.

I Pitagorici, al contrario, estranei affatto al concetto di un mondo, come prodotto eterno di una forza creatrice, permangono nella cosmogonia popolare, che assegna a questo Universo un'origine nel tempo.

Senofane pone coll'immutabilità del mondo il suo concetto dell'uno-tutto, e ricava la sua eternità da quella stessa di Dio. Dio infatti è per lui l'intima ragione del mondo. Ma se il mondo è eterno, ciò vuol intendersi secondo la sua sostanza, e non esclude, che la sua struttura sia diventata nel corso del tempo. Così la proposizione, tutto rimane lo stesso *(ὅμοιον)*, si riferisce all'insieme del mondo, che è invariabile, ma non nega ogni maniera di sorgere o tramontare delle cose, ogni cambiamento o movimento, che possa verificarsi nel mondo (1).

L'essere di Parmenide non può cominciare nè finire, per modo che non possa dirsi, che non era o non sarà, ma soltanto che è; non essendoci nulla oltre l'essere, resta escluso che possa essere esistito qualche cosa, onde questo sia derivato (2). Nè l'essere può cessare, perchè dell'essere non può dirsi che non sia. La sua indivisibilità è dimostrata da ciò, che nulla vi si può distinguere, che lo separi, in quanto esso riempie tutto lo spazio. Il vôto non esiste, ed è perciò non essere. All'immobilità dell'essere in un dato luogo s'aggiunge anche la sua limitazione. Esso deve essere limitato, se non deve essere imperfetto e manchevole (3). Anche Parmenide definisce l'essere tutto ciò che è, come unità, senza divenire o cessare, senza cambiamento di luogo o di figura, un tutto eguale, indiviso, non interrotto da alcun non essere, e che si estende in equilibrio per ogni lato e in ogni parte, pienamente perfetto, paragonabile ad una sfera. Posto che non vi è che l'essere, e che questo è, è anche posta la sua eterna immobilità.

Discostandosi da Parmenide, per cui l'essere è limitato, Melisso

---

(1) *Doxogr. graeci*, 580, 6-8: *Ξενοφάνης... οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν ἀπολείπει, ἀλλ' εἶναι λέγει τὸ πᾶν ἀεὶ ὅμοιον*. Cfr. ZELLER, I[5], 1, 540.

(2) DIELS, *Fragm.*[2], I, 119, 5-6: *οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές.*

(3) ID., *ibid.*, 120, 30-31: *κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει.*

proclama la sua eternità ed infinità, ragionando così: solo il vôto potrebbe limitarlo, come però il vôto non esiste, essendo nulla, l'essere è in realtà illimitato (1).

Il pensiero di Eraclito sulla struttura del mondo è, che la continua trasformazione della materia, ossia il divenire, abbia il suo limite in alto nel fuoco, e in basso nella terra, mutamento qualitativo, che coincide coll'ascensione e colla discesa spaziale. Il suo mondo è concepito come limitato dal di sopra e dal di sotto. Uno solo è il mondo, senza principio nè fine, e la divina potenza creatrice del fuoco non mai riposa. In questo senso Eraclito espressamente dice, che il mondo è sempre stato e sempre sarà (2).

L'eternità cosmica fa dunque parte della filosofia eraclitea; come l'eternità dell'essere di quella eleatica.

Non ostante la loro radicale opposizione, che è stata la massima e tradizionale antinomia del pensiero greco, di cui tutta la speculazione posteriore serba evidenti le traccie, ci è pure un punto di contatto e di inconsapevole consenso tra questi due antagonistici atteggiamenti mentali; una persuasione profonda di infinita persistenza ed assoluta indipendenza della *φύσις*, almeno in ciò che v'ha in essa di essenziale; sia la materia che si trasforma, sia il fatto di trasformarsi, sia la forza trasformatrice, sia l'identità reale che sta sotto la metabole apparente, insomma sempre qualcosa di fisso, di eterno, di assoluto.

Sempre è, che qui si compie forse per la prima volta nel pensiero dell'uomo il distacco dalla concezione religiosa, per entrare in quella scientifica. Ogni qual volta si ponga nel mondo un prin-

---

(1) Zeller, *ibid.*, 611.

(2) Diels, *Fragm.*², I, 66, 19-20: *κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον.* Le sua frase: "nessun Dio e nessun uomo hanno creato il mondo" equivale semplicemente a questa: il mondo non fu creato da nessuno. Zeller però la interpreta così: nessun Dio ha realmente creato il mondo come nessun uomo l'ha idealmente ricreato (I⁵, 2, 645, nota 1). Nè, osserva lo stesso autore, questa eternità, che Eraclito assegna al mondo, contraddice all'affermazione d'Aristotele, che i suoi predecessori avessero trattato il mondo come avente cominciato ad esistere. L'eternità eraclitea non esclude infatti cambiamenti che sono distruzioni e rinnovazione negli stati dell'universo. Vi è un caduco ed insieme un eterno, ed è questa intima contraddizione, che dà alla filosofia eraclitea il suo carattere di tragica fatalità. "La caducità, dice Windelband (I, 63), è l'ombra di tristezza gettata sulla serenità della vita ellenica".

cipio di eternità materiale od ideale, si garantisce in pari tempo la sua indipendenza da Dio. Solo una società laica, come quella dell'occidente, di fronte alle società sacerdotali dell'oriente, poteva rompere così apertamente la tradizione delle cosmogonie creazioniste. Questo nuovo frutto, che matura sotto il sole spirituale della Grecia, è una delle più notevoli produzioni dell'intelletto.

Che Aristotele dica, che i suoi predecessori avevano considerato il mondo come qual cosa, che ha cominciato ad esistere, ciò non contraddice alla preesistenza di un principio d'eternità, già proclamato. Eternità, che può accordarsi col cambiamento nella condizione e nella direzione dell'Universo, col flusso d'ogni cosa, purchè l'Universo si conservi identico nella metamorfosi delle sue parti, e nessun singolo in esso abbia una stabile posizione.

Non è questo il pensiero di Anassimandro e di Anassimene, due fisici fortemente imparentati con Eraclito? Il presente mondo si scioglierà in fuoco, da questo incendio uscirà un altro mondo, e così all'infinito (1). La storia dell'Universo si muove in una continua e precisa vicenda, a periodi fissi di tempo, di evoluzioni e di dissoluzioni.

A rigor di termine, egli avrebbe potuto benissimo evitare la distruzione del mondo per mezzo del fuoco, pur rimanendo fedele alla sua fondamentale dottrina del flusso perenne delle cose, avrebbe cioè potuto insegnare, al posto del periodico sorgere e

(1) Diels, *Fragm.*², I, 71, 13-14: *πάντα γάρ, φησί (Ἡράκλειτος), τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.* — Data l'importanza che assume nel pensiero antico ed anche nel moderno la dottrina eraclitea dell'universale divenire si comprende, che possa presentare molto interesse la precisa determinazione de' suoi termini nella mente del suo fondatore. Gli antichi interpreti davano appunto l'interpretazione suesposta. Contrario avviso espressero alcuni interpreti moderni (Schleiermacher e Lassalle). Si dice: non certo si tratta di distruzione del mondo, la cui sostanza è indistruttibile, non essendo il mondo di Eraclito che un determinato modo di esistenza del mondo divino, del fôco, che ne costituisce l'originaria essenza; ora questo fôco è eterno. E fin qui nessun dubbio è possibile. La questione è dunque questa: crede Eraclito che il presente stato del mondo e la partizione degli elementi, che lo condizionano, debbano rimanere invariati *in toto*, nonostante l'incessante trasmutazione d'ogni singolo, ovvero pensa che vi sia di tempo in tempo un ritorno di tutte le sostanze specifiche alla sostanza primordiale e quindi da questa una nuova loro evoluzione verso il differenziamento del cosmo (la *παλιγγενεσία* o *ἀποκατάστασις* degli Stoici)? Zeller si dichiara per questa seconda interpretazione, che è poi l'antica (I⁵, 2, 686, 688-689 seg.).

cadere dei mondi, la mancanza d'ogni principio e fine nel cosmo, concomitantemente all'incessante cambiamento delle sue parti, e ciò al modo stesso più tardi seguìto da Aristotele.

Ma questo pensiero doveva raggiungersi per gradi; la filosofia greca non vi è ancora pervenuta; solo gli Eleati facevano l'essere eterno, ma Parmenide e la sua scuola non intendevano sotto l'epressione di essere la struttura del mondo come tale, poichè essi negavano la molteplicità e la variazione delle cose, mentre per suo conto Senofane ammetteva tali mutamenti nella condizione del mondo, da essere inconciliabili colla posteriore dottrina aristotelica dell'eternità. La cosmogonia era ancora il punto di partenza, come l'unica spiegazione possibile, desunta dalla stessa coscienza popolare, che si offrisse alla più antica filosofia circa il problema della formazione di quest'universo.

Eraclito, che giunge a dire che il mondo rispetto alla sua sostanza non ha principio, ha già fatto molto; ma per arrivare all'affermazione, che l'Universo nella sua struttura intima oltrepassi il puro divenire, proclamando così l'eternità cosmica nel senso aristotelico, si doveva pure far prima il tentativo di accordare il concetto d'una genesi del mondo coll'altro, più recentemente acquisito, della impossibilità di un suo assoluto principio, e ciò mediante l'ipotesi, che il mondo sia eterno nella sua essenza, ma che il suo stato soggiacia di tempo in tempo ad un così radicale cambiamento, da rendere necessaria una nuova composizione di esso. Se anche questa ipotesi non era la più conseguente e la più scientifica, era però l'unica che la filosofia d'allora permettesse, e che Eraclito trovasse abbozzata presso i suoi immediati predecessori ionici, Anassimandro ed Anassimene.

Precisando i limiti di queste periodiche rivoluzioni, Eraclito sottoponeva i suoi mondi al decorso del grande anno, del quale però rimane variamente apprezzata la misura, e l'implicito concetto di un eterno ritorno, che v'era contenuto, trapassando, come vedremo, nelle filosofie successive, era destinato ad esercitare un grande fascino sulla coscienza umana, avida di assicurarsi il dominio del tempo, fascino tale che anche molti spiriti moderni non hanno saputo resistervi (1).

(1) ZELLER, I⁵, 2, 701-702. — Sebbene la dottrina del flusso d'ogni cosa non si accordi colla persistenza e colla sopravvivenza dell'anima dopo la morte,

Anche nella filosofia di Empedocle i quattro elementi, onde i corpi tutti si formano, non nascono, nè muoiono, ma sono eterni, come eterna è la forza, che li muove. Secondo l'espressione poetica di Empedocle, " col tempo entrò nella sfera l'odio " (1); il che vuol essere interpretato nel senso, che il tempo in opposizione all'eternità è cangiamento e distruzione, e ciò si opera nei corpi colla separazione delle loro parti, ossia colla repugnanza reciproca degli elementi che li compongono, ciò che è detto odio, di fronte alla loro attrazione, che è chiamata amore.

E parallelamente lo spazio sublunare, in contrasto colla regione più alta, è il teatro d'ogni male, ossia il campo d'esercizio dell'odio.

Nel dualismo d'Anassagora, il *νοῦς* trae un mondo dal caos originario, e vien così posto un principio del moto nel tempo, senza però che sia risolta questa difficoltà, la quale riapparirà molte volte in sèguito ad ostacolare la conciliazione tra l'eternità di Dio e la temporalità del mondo nei sistemi creazionistici: posto che la materia del mondo sia eterna, e tale pure la forza, che lo plasma, come può spiegarsi che esso abbia incominciato in un dato punto del tempo?

Rimane anche insoluto il problema correlativo, se cioè, cessando il moto, ritornerà il mondo alla condizione originaria. Veramente la progressiva espansione del moto, di cui Anassagora parla, non accenna ad un termine, e ciò escluderebbe che lo spirito, che ha condotto il mondo all'ordine presente, lo voglia ripiombare nel caos, donde lo ha tratto (2).

Che Platone dia o non dia un principio temporale al mondo è una oscura questione, che ha dato molto da fare a' suoi interpreti, e non può dirsi pienamente soluta (3). Se tutto ciò, che ha natura

---

Eraclito l'ammette. Non si dice però che questa sopravvivenza si estenda oltre i limiti del mondo presente. Ad ogni modo è certo che queste concezioni sono profondamente estranee al suo sistema e gli vengono altronde (*ibid.*, 711-714).

(1) DIELS, *Fragm.*[2], I, 184, 18-20.

(2) ZELLER, *ibid.*, 1004-1005.

(3) ID., II[4], 1, 792, in nota 1ª. L'opinione degli interpreti antichi e novi è in questa materia assai varia. ARISTOTELE prende il *Timeo* alla lettera e quindi ritiene, come vera dottrina platonica, il nascimento del mondo nel tempo, aggiungendo però che PLATONE non si è spiegato chiaramente se la materia

corporea, diventa, appartiene alla *γένεσις*, il mondo come corporeo non deve anch'esso ricadere sotto la comune legge, non deve essere divenuto, iniziando così il tempo? Ma se ogni cosa corporea diventa, ciò deve valere anche per la materia: invece si sa che il Timeo presuppone la materia alla formazione del mondo. Noi possiamo però mettere la rappresentazione d'una siffatta materia premondana sul conto dei miti, e in tal caso anche l'affermazione d'un principio del mondo può essere tale; e il suo vero significato può diventare soltanto questo: esprimere la metafisica dipendenza del finito dall'eterno.

Invece di dire con termini astratti, tutto l'ordine del mondo, la differenza della materia, la quale poggia sulle sue proprietà elementari, le sue combinazioni per la costruzione del mondo ed i suoi regolari movimenti, sono ad essa partecipati da quelle forze spirituali, che in essa agiscono, Platone ci mostra questa materia anteriormente alla loro opera, come un *caos* mosso senza legge, e racconta in qual maniera da esso si è formato un cosmo.

Del resto la prova dedotta dal Timeo non tanto mira a dimostrare l'inizio temporale del mondo, quanto piuttosto che c'è un creatore, un *autore* dell'Universo. Ma v'ha di più. Sebbene il Timeo affermi esplicitamente, che il tempo è nato nel mondo, come accettare questa tesi platonica, che troppo contrasta con altri punti fondamentali della dottrina? È affatto legittimo dire, che il tempo comincia, quando si ammetta un reale principio

possa anche sussistere altrimenti che nella forma dei quattro elementi, chè se si risponde negativamente a questa questione si deve anche negare che il mondo abbia un principio. Altri antichi esegeti affermano, rimanendo dubbio però se riferiscano qui lor proprie opinioni, o anche espongano la vera dottrina platonica, che la formazione del mondo viene rappresentata come un atto temporale, soltanto per renderla intuizionabile. Anche Senocrate si è servito di questo espediente, ed attribuisce al maestro la medesima intenzione. Lo stesso fecero Crantore ed Eudoro, Tauro e la più parte dei Platonici Pitagorizzanti, ed anche i Neo-platonici in generale. Teofrasto respinge questa supposizione, e così Alessandro e tutta la scuola peripatetica. Tra i Platonici, Plutarco cerca di dimostrare che la mancanza di principio nel mondo è estranea al pensiero di Platone. Tra i moderni Böckh ha ripreso il punto di vista di Senocrate; Zeller, in accordo con Brandis, Steinhart, Susemihl e Bäumker (che riassume storicamente la questione *Die Ewigkeit der Welt bei Plato,* in " Philos. Monatschrift. ", XXIII, 513-529), difende questa opinione. Sostengono la tesi di Plutarco: Martin, Ueberweg, Stumpf. Cfr. Fraccaroli, *Prolegomeni al Timeo,* 83-84.

del mondo fisico, perchè ciò che solo prima vi era, il mondo ideale è estraneo al tempo, ed un tempo vôto è irreale. Ma come accordare questo col fatto, che Platone parla sempre di ciò che fu prima della formazione del mondo, mentre egli stesso deve riconoscere, che questo *prima* e *dopo* solo hanno la loro possibilità nel Tempo? E non esclude un principio del mondo la dottrina da lui insegnata della preesistenza senza principio dell'anima, mentre l'anima è una parte del mondo, e non può pensarsi senza un corpo, ch'essa plasma e vivifica?

Partendo dal rapporto, che esiste tra la dottrina platonica dell'immortalità e quella della preesistenza dell'anima, è impossibile pensare l'anima come non vivente, e ciò vale tanto pel passato quanto pel futuro. La sua esistenza nè incomincia, nè cessa con questa vita (1).

Che il nascimento del mondo fosse una semplice maniera di presentare la cosa, lo dimostra anche l'intera composizione del Timeo, in cui la formazione dell'Universo non è esposta secondo la serie temporale delle parti, che lo compongono, come dovrebbe essere una genesi; bensì vi è rappresentata distinta secondo momenti concettuali. Essa non vuole informarci del processo storico d'una cosmogonia, mira piuttosto a segnalare le cause generali e le parti costitutive del mondo, come esso è attualmente.

Il tempo platonico nasce dai moti dei corpi celesti, esso altro non è che la durata dei loro spostamenti orbitali. Il tempo del mondo, ossia un anno perfetto, è trascorso allorchè tutti i cicli planetari sono arrivati allo stesso punto del ciclo stellare, da cui presero le mosse, avendo compiuto il loro proprio ciclo. Questo anno del mondo è equiparato a diecimila anni, e sembra che siano da pensarsi ad esso collegate periodiche variazioni nelle condizioni del mondo (2).

Il mondo concepito da Aristotele è limitato nello spazio, ma infinito nel tempo: limitato come corpo e come energia, ma senza limite alcuno come moto e perciò senza principio, nè fine. Ben sono note le sue obbiezioni ad ogni concezione, che volesse fare dell'infinito una realtà, un'attualità, sia giudicata come numero, sia giudicata come grandezza.

---

(1) ZELLER, II⁴, 1, 795-796.
(2) ID., *ibid.*, 811-812.

L'illimitato non è dunque un reale, ma soltanto un possibile (1). Come atto d'un possibile infinito, il movimento è doppiamente eterno, in questo senso, che è tale, sia nella direzione ascendente che in quella discendente. Così anche il tempo, che lo misura, non si inizia mai, nè mai ha suo termine. Aristotele però distingue il tempo infinito, nel quale si numera il mutevole, dall'eternità (*αἰών*), che è l'essere extratemporale dell'Immutabile (2). Questo è il primo motore, è Dio, in quanto è il fine assoluto del mondo, ed è tale in quanto ne è la forma.

Fisica e metafisica si ricongiungono a questo punto; qui l'indagine sull'immobile e quella sul mobile hanno la foce in comune; poichè si riconosce nell'essere immutevole ed immobile l'ultima ragione d'ogni moto e d'ogni variazione, e si fa Dio centro di gravità dell'Universo, senza però trascinarlo nel suo vortice e senza nemmeno consentirgli però di poter turbare con un personale intervento l'uniformità del moto, che da lui discende. In cotal guisa rimane conciliata l'eterna esistenza del mondo con la sua dipendenza da una divinità, che gli rimane estranea.

Che se l'esistenza o l'ordine o il moto dell'Universo dipendessero da atti speciali della divinità, non si potrebbe sfuggire all'ipotesi d'un principio del mondo, poichè ciascun atto singolo ed ogni effetto, che ne consegue, avrebbero principio nel tempo. Mentre d'un sistema qual'è il cosmo aristotelico, gravitante verso un determinato punto immobile, e mantenuto in moto per via dell'attrazione, che indi deriva, ben può pensarsi, sia che abbia, sia che non abbia avuto un'origine, e questo ci spiega perchè più tardi la sua dottrina abbia potuto servire a un doppio uso, all'averroismo per affermare l'eternità del mondo, alla teologia cristiana per appoggiarvi la creazione biblica (3).

---

(1) Piat, op. cit., 52 seg.; Zeller, II[3], 2, 394 seg.

(2) Aristot., *De coelo*, I, 9, 279[a], 23-25: *τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἑκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μηθὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἑκάστου κέκληται.* — L'eterno è estraneo al tempo in questo senso che non vi è contenuto nè ne è misurato, *τὰ ἀεὶ ὄντα, ᾗ ἀεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ, οὐ γὰρ περιέχεται ὑπὸ χρόνου, οὐδὲ μετρεῖται τὸ εἶναι αὐτῶν ὑπὸ τοῦ χρόνου* (*Phys.*, IV, 12, 226[b], 4-5). — Eterni sono Dio, il motore immobile del mondo (*φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον* [*Metaphys.*, XII, 7, 1072[b], 28-29], il mondo (*De coelo*, II, 1, 283[b], 28), e il moto circolare del cielo (*De generatione et corruptione*, II, 11, 338[a], 18).

(3) Zeller, II[3], 373 seg.; Piat, op. cit., 112 seg.

Questo è il terreno scelto dallo Stagirita per fondare la dottrina dell'eternità del mondo, certamente inspirata a lui da quel fondo di eleatismo, che è l'eredità platonica del suo sistema. Dio, il motore primo, la pura forma o anche il puro atto di cui può dirsi che *κινεῖ ὡς ἐρώμενον*, ma non è *κινούμενον*, la causa prima presa in senso teleologico di tutto il divenire, rappresenta qui la stessa parte che Platone assegnava, al vertice del mondo ideale, all'idea del Bene (1).

Si sa anche troppo quale lotta acerba impegnerà la filosofia della scuola su questo campo: vi si decideranno i destini della teologia. Per intanto accontentiamoci di osservare con Gomperz, che il Dio aristotelico ha nel suo mondo il valore d'un re costituzionale: regna ma non governa, rimanendo estraneo alle cose e agli uomini. Condannato alla immobile impassibilità mussulmana, assiste indifferente all'eterno moto del cosmo, di cui non ha nelle mani le redini, impotente ad accelerarne o a frenarne il corso; tutto egli ignora, tranne se stesso. Costretto alla solitaria e sterile eterna ruminazione di se medesimo, escluso dal pensiero d'ogni cosa che non sia se medesimo, egli realizza ciò che si potrebbe chiamare la divina onnignoranza (2).

Quanto al mondo, quella d'Aristotele non può dirsi una filosofia dell'evoluzione, nel senso moderno non solo, ma nemmeno in quel senso più angusto e condizionato, cui una parte del pensiero antico era pervenuta. Certo egli è estraneo alla teoria, che Platone afferma nel Timeo, di un regresso o graduale degenerazione degli esseri; ma è anche estraneo al suo opposto d'uno svolgimento progressivo. Combatte i Pitagorici e Speusippo, che non ponevano il

---

(1) Il ragionamento d'Aristotele è questo: poichè vi ha in primo luogo ciò che è mosso senza muovere, ed in secondo luogo ciò che essendo mosso nello stesso tempo muove, vi deve anche essere come terzo ciò che senza esser mosso muove. Così Bonitz (*Komm.*, 496) intende il passo della *Metaphys.*, XI, 7, 1072^a, 23-26. Cfr. traduz. tedesca dello stesso, 257, nota 1. Nello stesso senso cfr. *Metaphys.*, XII, 7, 1072^b, 3-4: *κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινουμένῳ* [Bonitz sostituisce: *τὸ δὲ κινούμενον*] *δὲ τἄλλα κινεῖ*. — *Ibid.*, 1073^a, 3-5: *ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων*. — *Ibid.*, 1073^a, 26-36.

(2) Gomperz, III, 236-239, 244-245, 265-266; Piat, op. cit., 114-115; *Metaphys.*, XII, 9, 1074^b, 17-27. — *Ibid.*, 1074^b, 33-35: *αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις*.

bello, il migliore al principio della serie, ma vi vedevano il compimento, la conclusione di un processo di sviluppo. Ammette, è vero, una gerarchia di esseri, ma questi valori crescenti non sono scalati nel Tempo; il più alto ed il più basso esistono *ab æterno* l'uno accanto all'altro (1). Anche le traccie d'un parziale ciclismo si rispecchiano nella sua filosofia; la sua dottrina ciclica si limita alla storia della terra ed a quella dell'uomo, che ne dipende. Pur ammettendo l'eternità del genere umano, e riconoscendone il progresso tanto tecnico quanto morale, lo sottopone, pensiero quasi obbligatorio per gli antichi, ad alterne fasi di ascensione e di decadenza. Ed il suo discepolo Teofrasto ne calca le orme, quando crede che l'umanità venga di tempo in tempo distrutta su larghe plaghe della terra, o quanto meno ricondotta alla sua originale rozzezza (2).

---

(1) Gomperz, III, 246, nota; *Metaphys.*, XII, 7, 1072[b], 30 seg.
(2) Zeller, II[3], 2, 837.

CAPITOLO V.

Le tendenze materialistiche dell'Ellenismo. — Conflagrazione e palingenesi cosmica. — Il perpetuo ritorno degli Stoici. — Epicuro e l'attualità del piacere.

Scarso è il contributo di pensiero nuovo, che alla fisica antica hanno apportato le due scuole filosofiche postaristoteliche, che caratterizzano il periodo ellenistico-romano nella sua prima fase. La Stoa ed il giardino d'Epicuro, facendo passare in prima linea il problema etico, che è socraticamente formulato nell'equazione, saggezza = felicità, si sforzano di costrurre una natura, in cui sia possibile trovare il principio giustificativo delle loro teorie, che non ostante la loro divergenza iniziale, finiscono per incontrarsi in molti punti.

Entrambi superano il dualismo tra il sensibile ed il soprasensibile, tra fenomeno e idea, tra materia e forma dei sistemi precedenti, dirigendosi verso il monismo per due vie diverse: o abolendo, come fanno gli Epicurei, il secondo termine di queste opposizioni, ovvero trasferendolo nel primo, come fanno gli Stoici. Nascono quindi la concezione meccanica della natura, formulata da Epicuro, e quella teleologica, formulata dalla Stoa.

Il più spiccato e talvolta addirittura grossolano materialismo predomina nell'uno come nell'altro sistema (1). Per gli Stoici, reale è quello che ha la facoltà di agire e di patire, e come una tale proprietà non si trova che nei corpi, così non vi può essere nulla di reale al di fuori dei corpi stessi (2). Con questo non rifiutano

(1) Zeller, III[4], 1, 119 seg.; P. Barth, *Die Stoa*, 1903, 33, 41; Benn, op. cit., II, 12, 88.

(2) Cicero, *Acad. Post.*, I, 39: " Discrepabat (Zeno) etiam ab iisdem (scil. a Peripateticis et Academicis), quod nullo modo arbitrabatur quidquam effici

ogni esistenza all'incorporeo, soltanto affermano, che mentre al corporeo compete un modo di essere sostanziale ed assoluto, all'incorporeo invece soltanto un modo di essere accidentale e relativo. Pur facendo rientrare nel corporeo tanta parte della realtà, che ai nostri occhi sfugge a quella categoria, non intendono però presentare del corpo un concetto diverso dal comune, che anzi essi non solo definiscono esplicitamente il corpo, quale un oggetto esteso spazialmente, ma anzi si sforzano di mostrare che anche ciò, che abitualmente non è tenuto per corporeo, può esser tale nel vero significato della parola.

Sono quindi corpo tutte le sostanze, l'anima dell'uomo e quella divina incluse, ed anche le loro proprietà; e le determinazioni, mediante le quali si distinguono le cose, in quanto derivano dall'esistenza di certi fluidi, che dal centro di ogni cosa si diffondono attraverso l'intera sua massa, e inversamente dalla periferia refluendo verso il centro plasmano l'intimo suo contenuto. E trattando le proprietà spirituali alla stregua delle materiali, anche le virtù ed i difetti umani sono indicati quali corpi, non altrimenti del bene o della verità, non altrimenti d'ogni stato dell'anima, come d'ogni azione del corpo.

Siamo agli antipodi del platonismo. Là si era compiuto lo sforzo massimo verso l'idealizzazione, qui verso la materializzazione. Platone aveva idealisticamente affermato: l'uomo è giusto, musico, ecc. in quanto esso partecipa dell'idea della giustizia, della musica, ecc. Gli Stoici materialisticamente affermano: l'uomo è virtuoso in quanto in lui c'è la materia della virtù, musico in quanto c'è in lui la materia della musica, ecc. Però anche gli Stoici non possono negare che vi sono cose, che è loro impossibile ricondurre a corpo. A queste appartengono in modo speciale lo spazio vòto, il luogo, il tempo ed anche il pensiero in senso oggettivo *(λεκτόν)* distinto dalle cose, cui il pensiero si riferisce, dalla parola colla quale è espresso, e dalla facoltà dell'animo, che lo produce (1). E facendo queste cose incorporee non volevano con ciò dire che non esistessero, che anzi quest'ultima opinione viene

posse ab ea (natura) quae expers esse corporis... nec vero aut, quod efficeret aliquid, aut, quod efficeretur, posse esse non corpus „. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, I, 25, *90*.

(1) ZELLER, *ibid.*, 88.

indicata come una particolar veduta, che si distaccava dal dogma della scuola. Per quanto non sia detto però, come accordassero ciò colla proposizione relativa alla esclusiva realtà di ciò che è corporeo.

Può dunque affermarsi che per gli Stoici l'essere non risieda nella qualità, ma nella corporeità pura e semplice: *τὸ ὂν κατὰ σωμάτων μόνων λέγεσθαι* (1). La materia, poichè subisce l'azione di un principio attivo, è necessariamente un corpo esteso nello spazio e resistente, reale nel grado istesso dell'agente divino. Ogni agente è un corpo: Dio stesso che agisce sulla materia è corporeo. Per sè la materia *iacet iners, res ad omnia parata* (2) *(ἀκίνετον ἐξ ἑαυτοῦ)*, e non collabora al moto e al cambiamento, che sta tutto nella causa motrice. Il moto non è considerato aristotelicamente come un atto in via di compiersi, bensì come un atto completo in sè stesso, che si riproduce nei diversi momenti del tempo (3). Però il materialismo degli Stoici non è meccanico, bensì dinamico, essendovi affermata la superiorità del concetto di forza su quello di materia. Solo il corporeo, affermano gli Stoici, è reale: ma il segno distintivo della realtà essi lo pongono nel principio causale, cioè nella capacità di agire o di patire (4). La capacità d'agire, ossia la causalità attiva appartiene alla materia, ma solamente presupponendo che vi risieda una certa forza, la quale partecipi ad essa determinate proprietà. Che se invece pensiamo una materia pura e indeterminata, la quale sia come il substrato d'ogni sostanza qualitativamente determinata, e donde tutte le cose si formino, allora abbiamo la pura passività, ossia ciò che soggiace ad ogni cambiamento, e assume ogni forma e ogni proprietà, ma non possiede in sè proprietà alcuna, nè può produrre alcun cambiamento. Una tal materia è il regno della causalità passiva.

La forma stessa dei corpi ed il loro contenuto spaziale sono qualche cosa di derivato, una conseguenza cioè della tensione, che esercitano reciprocamente le loro parti. C'è, come si vede, in questa fisica un concetto della materia, costrutto sulla forza di

---

(1) Arnim, op. cit., II, 117, *329* (5-6).
(2) Seneca, *Epist.*, 65, 2.
(3) E. Bréhier, *Chrisippe*, 1910, 130.
(4) Zeller, *ibid.*, 132 seg.

espansione e di attrazione, che a sua volta suppone un duplice movimento, la condensazione e la rarefazione, il primo che va verso il centro, il secondo verso la periferia dei corpi. Nella natura corporea rimangono quindi distinti due principii, la materia e la forza, e ciò equivale a porre la fondamentale distinzione tra la materia priva d'ogni proprietà e l'agente divino, poichè appunto quest'ultimo vien concepito come la sorgente d'ogni vita e d'ogni movimento. Ma non è, a parlare propriamente, un dualismo quello che qui si afferma, che anzi spicca la concezione monistica della realtà, mentre non vi è tra Dio e la materia originaria nessuna reale differenza, ma entrambi formano piuttosto un medesimo essere, il quale in quanto è pensato come un generale substrato, è la materia priva di proprietà, ed in quanto è pensato come forza che agisce, è promiscuamente chiamato l'etere, che dovunque s'effonde, o il fuoco, che tutto incendia, o l'aria, che penetra da per tutto, la natura, l'anima del mondo, la ragione del mondo, la provvidenza, il destino, Dio (1).

Materia e forza non sono qui, come in Aristotele, principii originariamente distinti, se pur anche uniti *ab aeterno*, che anzi la forza, che informa, è insita nella materia come tale, essa è in sè medesima alcunchè di corporeo, coincidendo coll'etere, col fuoco, col pneuma. L'opposizione tra la causa efficiente e la materia, od anche tra questa e la divinità, viene ricondotta a quella tra il pneuma e il restante mondo materiale. Ed anche questo contrasto non è primitivo, nè irriducibile: tutte infatti le particolari sostanze si sono svolte nel corso del tempo dal fuoco originario, ossia dalla divinità, come ad essa ritorneranno alla fine d'ogni ciclo dell'Universo. Posto ciò, è evidente che non v'ha per lo Stoico nessuna essenziale differenza tra Dio e il mondo, e il suo sistema è quello di un rigido panteismo (2). Il mondo è l'insieme del reale, ma tutto il reale è originariamente contenuto in Dio; esso è la sostanza di tutto, e nel medesimo tempo la forza attiva, che plasma ed individualizza questa sostanza; nulla si può assolutamente pensare che non sia o immediatamente Dio stesso o una fenomenologia del divino.

Secondo la loro essenza Dio e il mondo sono la stessa cosa; la

(1) Id., *ibid.*, 148.
(2) Id., *ibid.*, 149, 151.

distinzione tra loro è soltanto un derivato, in questo senso cioè: che lo stesso universale essere è detto Dio quando è preso nella sua unità, mondo quando è considerato nella sua esplicazione, e nella molteplicità delle sue forme. La stessa parola mondo *(κόσμος)* può intendersi come la totalità dell'essere originario o comė l'essere, che ne deriva. Non si tratta però di una pura distinzione verbale, tra Dio e il mondo c'è anche una distinzione reale: la forza originaria come tale, ossia il fuoco o la ragione costituiscono propriamente il divino, mentre le cose, in cui si è esplicata questa essenza primitiva, sono divine solamente in maniera derivata, e la divinità, la quale è in fondo l'universo stesso, può anche sotto un altro aspetto definirsi come una parte di esso, il suo *ἡγεμονικόν*, ossia l'anima del mondo, il soffio di fuoco che lo penetra per ogni lato. Fatta però anche questa concessione, la distinzione tra Dio e il mondo appare pur sempre molto relativa, sia perchè ciò che è natura non immediatamente divina, è pur divina mediatamente come forma fenomenica del fuoco primitivo, e se anche il corpo e l'anima del mondo non sono la stessa cosa, è però quello per ogni parte compenetrato con questa; e sia perchè tal distinzione in ogni modo varrebbe solo per un dato tempo delle condizioni cosmiche, mentre allo spirare d'ogni ciclo il complesso delle cose derivate ritorna nell'unità dell'essenza divina, facendo cessare così la differenza tra ciò che è divino immediatamente e cio che è mediatamente divino, ossia tra Dio e il mondo. È vero però che se, come alcuni credono di scorgere, nello stoicismo c'è una cosmologia più orientale che greca, la quale fa capo più ad un'idea di creazione simultanea, come è espressa nel Fiat biblico, che non di evoluzione successiva e di incessante divenire eracliteo (1), il mondo creato non è pura trasformazione del principio creatore e divino, e allora il mondo contiene bensì degli Dei, ma non è esso stesso Dio. In tal caso il panteismo della Stoa sarebbe discutibile almeno pei suoi fondatori, solo posteriormente questo panteismo, che divinizza il mondo *(διακόσμησις)*, si sarebbe dichiarato, come per bocca di Seneca: " *totum hoc, quo continemur, et unum est et Deus: et socii sumus ejus et membra* „ (2). Tale però

(1) Bréhier, op. cit., 148.
(2) Seneca, *Epist.*, 92, 30.

non è la tesi di Crisippo: per lui il fuoco invece è un essere individuale, il mondo una combinazione, un sistema di esseri. Il fuoco originario è pensiero puro, anima; il mondo è animato, è un composto d'anima e di corpo, mentre la divinità risiede solo nell'anima.

In questo senso si dovrebbe dire che il panteismo della Stoa media e posteriore (Posidonio e Seneca) non c'è in Crisippo, pel quale il mondo non è Dio; la sua teoria dell'individualità *(ἰδίως ποιόν)* ripugna al panteismo (1). Questa qualità propria è indivisibile, non può quindi formarsi gradualmente, nè per composizione, ma deve apparire d'un tratto e disparire anche nello stesso modo, dopo aver durato identica a sè stessa per tutto il corso della vita individuale.

Qui nel rapporto tra il mondo e gl'individui emerge, come in quello tra Dio e il mondo, un'idea creazionistica, e a questa creazione si contrappone una distruzione, che è, a parlare più propriamente, una trasformazione in senso inverso a quella, che dà luogo alla nascita del mondo: è la conflagrazione universale, che riconduce tutti gli elementi al fuoco primitivo, è anche la espansione nel vôto dopo la contrazione, onde il mondo è risultato. A questa stregua però è facile riconoscere che il pensiero stoico in Crisippo oscilla tra il binomio creazionistico (Dio e il mondo) ed il monismo panteistico puro e semplice (*deus sive natura*). Comunque è innegabile la superiorità della fisica stoica su quella aristotelica, in quanto non scinde il fatto fisico in materia e forma, ma li unifica in un sol principio, l'energia originaria e finale del fuoco. C'è qui un'anticipazione vaga e quasi mitica delle più moderne vedute sull'unità delle forze fisiche, e sulla degradazione progressiva delle energie e conseguente fine del movimento nell'equilibrio del calore, nonchè l'affermazione di una riversibilità generale dei fenomeni e d'una specie di totale restaurazione delle cose alla maniera di Arrhenius (2).

Zenone infatti cercò di dimostrare contro Aristotele che il mondo ha un principio ed una fine (3).

---

(1) Bréhier, op. cit., 154-155.

(2) Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, 1911, 266.

(3) Zeller, *ibid.*, 154; Bréhier, op. cit., 144. Cfr. i passi comprovanti per Zenone Cizio, in Arnim, op. cit., I, 27-28; per Crisippo, II, 179-183.

Questa tesi è fondata sulla simpatia delle sue parti, concludendosi dalla distruzione di queste a quella del tutto, mentre Aristotele distingueva la regione sublunare, sede delle alterazioni, dalla regione immutabile degli astri. Il mondo è limitato *a parte ante* come *a parte post*. La specie umana anch'essa ha avuto un principio. Anche gli Stoici, sono disposti a trattare l'insieme del mondo come un grande essere vivente, un animale dotato di funzioni e di ragione (1), al modo dei Pitagorici e di Platone stesso, però gli negano il carattere dell'eternità, che questi gli assegnava. Avendo fortemente accentuato il concetto del divenire ciclico delle cose, accolgono molti punti di vista della fisica eraclitea, ma finiscono per dare all'insieme del divenire una ben altra interpretazione e un colorito quasi opposto (2). L'elemento d'instabilità, di insicurezza e di caso, che dà all'eraclitismo il suo carattere di tragica sublimità, è affatto scomparso nella Stoa. Qui si accentuano le opposte note dell'ordine, della finalità, della provvidenza. Il mondo è teleologico, è un'abitazione fatta apposta per gli uomini e per gli dèi (3). Si aggiunge a questo ottimismo la considerazione morale, per cui il saggio non si preoccupa dei cambiamenti esteriori, dai quali è prosciolta la sua vita. Cosicchè non ostante il vago spirito eracliteo, che pervade il loro sistema, l'universo degli Stoici dà piuttosto l'impressione della stabilità che non quella del flusso continuo. Dio agisce come demiurgo, ossia come provvidenza: ciò posto esula dalla cosmologia stoica ogni concezione evoluzionistica del mondo, quale poteva forse intravvedersi nei filosofi presocratici (4). Al contrario non c'è qui nessuna idea di sviluppo graduale: il mondo giunge d'un sol colpo alla sua perfezione. " L'universo intiero, dice Dione Crisostomo, sì tosto che è stato finito e ordinato coll'arte più saggia e più buona, sì tosto che è uscito dalle mani del creatore fulgido e risplendente in ogni sua parte, non rimane pur un istante nello stato d'infanzia, come s'addice alla debolezza dell'umana natura mortale, ma raggiunge

---

(1) Arnim, op. cit., I, 33, *112* seg.; II, 191-194.

(2) Bréhier, op. cit., 146.

(3) Arnim, op. cit., II, 169, *528*: *λέγεσθαι δὲ κόσμον καὶ τὸ οἰκητήριον θεῶν καὶ ἀνθρώπων... καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γενομένων σύστημα.*

(4) Bréhier, op. cit., 147; *contra*: Barth, op. cit., 51.

ab initio il punto della sua piena giovinezza e maturità „ (1). Il mondo fu creato perfetto in primavera “ *nihil imperfectum erat in prima procreatione universorum* „ (2). E tutte le specie animali vi erano già presenti con tutti i loro caratteri. L'umanità stessa possiede immediatamente per mezzo di una invenzione spontanea dei suoi saggi tutte le arti utili alla vita, le quali si trovano così ad essere coeve ai primordii stessi dell'umana società, allo stesso modo che le varie specie di esseri viventi sorsero simultaneamente al sorgere del mondo. C'è qui il vero e proprio abbozzo d'una cosmologia e di una antropologia creazionistica, d'ispirazione orientale assai più che ellenica (3). È questo l'*avant-goût* delle filosofie, che stanno per invadere la coscienza dell'umanità colla forza irresistibile della fede in un piano provvidenziale del mondo. Di questo però le parti vengono tuttora concepite alla maniera d'Aristotele; non senza qualche variazione dei concetti aristotelici in riguardo alla dottrina dello spazio e del tempo (4). Lo spazio è, giusta la definizione stoica, ciò che è empiuto da un corpo (5). Tre termini, *κενόν, τόπος, χώρα* corrispondono ad una triplice distinzione: il primo al vôto, il secondo al pieno, il terzo alla condizione intermedia; paragonabile ad un vaso, che fosse solo in parte riempito. Il mondo ed il vôto compongono appunto quest'ultima maniera di spazio (6).

Potrebbe però lo spazio, propriamente detto, anche definirsi la distanza tra i limiti di un corpo, che è quanto dire il luogo da

---

(1) Dionis Prusiaensis, *Quae exstant omnia*, Orat. XXXVI, 59 (ed. Arnim, vol. II, 16).

(2) Philo, *quaest. et solut. in Exodum* I, 1 (445 Aucher), in Arnim, op. cit., II, 180, *584* (30 seg.): “ tempus autem mundi conditi... vernum tempus est; hoc enim tempore omnia universim florescunt ac germinantur et suos terra perfectos generat fructus „. Questo pensiero della creazione primaverile del mondo si perpetua nella tradizione da Vergilio (*Georg.*, II, 336-339) a Dante (*Inf.*, I, 37-40).

(3) Arnim, op. cit., I, 31 (33 seg.).

(4) Zeller, III[4], 1, 183-184; Bréhier, op. cit., 150-151.

(5) Arnim, op. cit., I, 26, *95* (20-22): *Ζήνων καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἐντὸς μὲν τοῦ κόσμου μηδὲν εἶναι κενόν, ἔξω δὲ αὐτοῦ ἄπειρον.*

(6) Id., *ibid.*, I, 26, *95* (22-25): *διαφέρει (οἱ Στοικοὶ) δὲ κενὸν τόπον χώραν· καὶ τὸ μὲν κενὸν εἶναι ἐρημίαν σώματος, τὸν δὲ τόπον τὸ ἐπεχόμενον ὑπὸ σώματος, τὴν δὲ χώραν τὸ ἐκ μέρους ἐπεχόμενον, ὥσπερ ἐπὶ τῆς τοῦ οἴνου πιθάκνης.* Cfr. Diog. Laert., VII, 140. Altri passi in Arnim, I, 26, *94*, *96*; II, 162-164.

esso occupato, il pieno, e in tal caso esso si deve assolutamente distinguere dal vôto. In opposizione ad Aristotele la Stoa era spinta ad ammettere il vôto nella propria fisica, avendone assolutamente bisogno per la spiegazione delle diverse fasi assegnate all'Universo. Questo vôto non si presenta nel mezzo di esso, bensì alla sua periferia, donde si estende all'infinito. La sfera del mondo occupa il centro; e tutto qui è pieno, nè c'è tra i corpi alcun interstizio vacuo. Il vôto sta al di fuori del mondo ed è necessario per lasciargli la libertà di movimento; è questo nulla che non potrà impedire al mondo di risolversi in fuoco. Chè altrimenti, ove non esistesse questo vôto circostante, come troverebbe il mondo che ritorna al fuoco originario e deve perciò occupare un posto maggiore dell'attuale, lo spazio sufficiente, in cui espandersi? E mentre il *τόπος* è non altrimenti del mondo corporeo, che ad esso equivale, limitato, il *κενόν* deve invece essere illimitato, perchè l'incorporeo e il non essere non possono avere nè limite nè determinazione. Plutarco però a buon diritto nota la contraddizione di Crisippo, il quale, pur dichiarando l'infinità del vôto, colloca il mondo nel mezzo di questo spazio (1).

I limiti di un essere nello spazio provengono dalle forze interne, che ne contengono le parti, non dai corpi che lo limitano esternamente, cosicchè il mondo non può dissiparsi, ma solamente dilatarsi o restringersi. È anche molto curioso notare che invece della gerarchia aristotelica tra le parti del mondo, gli Stoici affermano la loro comunione o la loro simpatia per modo, che sia attuata una cooperazione o cospirazione di tutte le cose a un unico fine.

Quanto al concetto di tempo, anche questo, come lo spazio, è annoverato tra le cose incorporee, quantunque però anch'esso sia concepito, quant'è possibile, concretamente, allo scopo di assegnargli un significato reale. Zenone aveva descritto il tempo come estensione del moto; Crisippo diceva più precisamente, l'estensione del movimento cosmico. Tempo e spazio erano pensati da lui divisibili all'infinito; ma non sembra ch'egli avesse compiuti su questi oggetti più profonde indagini. Affermavano anche gli Stoici il tempo nella sua totalità, come passato e come futuro, illimitato, limitato invece il presente, l'ora non mai precisamente determinabile, quale

(1) Zeller, *ibid.*, 191, nota 3. Passi conformi in Arnim, II, 170-172.

limite tra il passato e il futuro e posto mezzo in questo e mezzo in quello (1).

Il grande anno del mondo è un pensiero fondamentale, ancorchè non originario, dello stoicismo; continuamente il mondo si fa e si disfà e si rifà, e questa trasformazione non è catastrofica, ma graduale. Nè vien dato a ciò un significato di pessimismo, tutt'altro (2). C'è anzi di ciò un'interpretazione ottimista, nel senso di vedere in questo nascere e morire delle cose, come una perpetua rigenerazione, una primavera continua, un rinnovamento totale degli esseri. Non è dunque la morte del mondo, ma piuttosto la sua vita universale, che qui viene affermata. E in questo processo, per cui il cosmo ritorna al fuoco, gli stoici vedono quasi il tutto che diventa anima; è una divinizzazione, una trasfigurazione delle cose e di noi, una vittoria di Zeus, la sua dominazione su tutto. Questo ritmo di nascimento e di dissolvimento cosmico si riproduce in perpetuo, è il ritmo stesso della vita del dio universale, di Zeus. In ogni periodo si ripete la stessa rigorosa legge di sviluppo del mondo. Lo Zeus stoico non è un giocatore, di cui si manifesti la potenza mediante la diversità e la ricchezza delle combinazioni, è una volontà fissa e costante, di cui ogni periodo riproduce il precedente, e poichè tutto si ricollega a tutto, fin nei più piccoli particolari questa ripetizione si compie. Così Crisippo dice: " non è per nulla impossibile che dopo la nostra morte, dopo molti periodi di tempo trascorsi, noi siamo ristabiliti nella nostra stessa forma attuale ". E Nemesio: " di nuovo ci sarà un Socrate, un Platone, ed ogni altro uomo co' suoi amici e concittadini, e questa restaurazione non si produrrà una sola, ma molteplici volte, o meglio tutte le cose saranno restaurate eternamente " (3). Questo ritmo eterno simboleggia il rigore e la costanza della volontà di Dio, che guida il mondo. Nel suo fondo ottimista questa teoria rappresenta un sistema d'assicurazione contro il cambiamento e contro la caducità delle cose. Nel pensiero moderno Nietzsche ha anch'esso affermato una dottrina dell'eterno ritorno delle cose, ma

(1) Stobaeus, *Ecl.*, I, 104, 7 (ediz. Wachsmuth). Cfr. Arnim, II, 164-166; Zeller, *ibid.*, 184, nota 6.

(2) Id., *ibid.*, 157 seg.; Bréhier, op. cit., 156-158.

(3) Arnim, II, 189, *623* (31-33); Id., I, 32, *109*. — Altri passi conformi, II, 189-191.

invece di affidarne il corso alla provvidenza, lo ha posto sotto la dipendenza del caso; il suo ritorno è un puro fortuito, un tratto fortunato di dadi sulla tavola di giuoco del tempo. Proclamando l'assenza d'ogni scopo e l'impossibilità d'ogni progresso, affermando il dogma, che libera l'uomo dalla servitù dei fini, Nietzsche si lusinga di assicurargli un'illimitata libertà. Tutto il pensiero antico è invece sottoposto ad una prevalente preoccupazione di destino e di fatalità, concepiti come una legge di essenza morale, che agisce col rigore di una forza di natura, piuttosto che come effetti della volontà d'un essere superiore, che introduca la giustizia nel mondo. Platone, che nelle questioni del passato e dell'avvenire umano sostituisce il mito alla spiegazione scientifica, lo intende così. Il suo destino permette il miglioramento dell'anima in una serie di rinascite. Una concezione più volgare, che metteva le sue radici nella coscienza religiosa ellenica, aveva fatto del destino il principio esplicatore di tutto ciò, che nelle sorti umane non dipende dall'uomo; era il caso o la fortuna (*τυχή*), che nella vita reca una parte d'arbitrio, facendoci nascere piuttosto qui che là, in questa o in quest'altra condizione sociale, distribuendo a ciascuno la parte, come farebbe un poeta drammatico pe' suoi personaggi. Il razionalismo di Platone e di Aristotele aveva cercato d'opporsi e tentato di restringere il campo d'applicazione di questi principii di essenza religiosa. Però lo stoicismo, affermando il destino regolatore delle sorti umane ed extraumane, rappresenta qui una vera reazione in senso inverso, una specie di ritorno alla coscienza popolare (1).

La Stoa vede infatti nella divinazione una prova del destino, perchè l'arte divinatoria non sarebbe possibile, se gli avvenimenti futuri non fossero rigorosamente predeterminati. Sarebbe interessante seguire le sottili disquisizioni, che fanno a questo riguardo gli Stoici, circa le proposizioni ipotetiche, guardate dal punto di vista del tempo (2).

Nel loro determinismo è coinvolta anche la dottrina del male: essi hanno la coscienza pessimista d'una ragione umana soggetta all'errore. Il male è inerente all'anima.

---

(1) Bréhier, op. cit., 172 seg., 180; Arnim, II, 264 seg., *De fato*.
(2) Bréhier, op. cit., 24-25, 190-192.

Infine può notarsi che nella loro filosofia, come del resto in tutta la speculazione antica, è molto scarso il senso ed il significato del futuro. Sia sotto l'aspetto individuale che sotto quello collettivo, la proiezione della coscienza nel tempo avvenire, tanto nei limiti della vita, quanto ulteriormente, è quasi assente. Questa è una prova nuova di quello speciale orientamento, caratteristico del pensiero classico, per cui l'uomo è piuttosto sulla direttiva del passato, come problema genealogico, che non su quella del futuro, come problema finale. Massimamente poi si afferma questo concetto, la totale equivalenza del tempo, nel ritorno ciclico e nella sostanziale identità delle cose. Difettano le speranze nello sviluppo e nella ricchezza fisica e morale del futuro, appunto perchè nel forte senso realistico, che presiede alla coscienza greca, ogni momento, ogni attualità sembra bastare a sè stessa (1). Lo stoicismo non ha quindi bisogno di proclamare l'eternità dell'anima, la vita futura non lo interessa, esso non le ha affidato il compimento di nessuna grande speranza, l'acquisto di nessun premio promesso. Gli basta il presente; esso non possiede la fede in un progresso graduale, tutto si compie e raggiunge nel mondo fisico, come in quello spirituale, la sua perfezione, per così dire d'insieme. Che cosa può importare a questa filosofia il destino dell'anima oltre la morte, se un istante di felicità vale l'eternità, se il sapiente può acquistare d'un colpo la sua scienza, farsi legislatore dell'universo, e improvvisarsi cittadino della città divina dei saggi, che è reale, viva e presente nel mondo attuale? Anche gli Stoici sono pervenuti all'affermazione di questa patria degli spiriti, una cosmopolis di saviezza e di santità, che governano le sacre leggi della ragione naturale (2). Ma la loro città di Dio è già presente, è già realizzata sulla terra, è un sicuro, immanente comune possesso dei filosofi, e non c'è alcun bisogno per essi, come avverrà per i Cristiani, di far discendere un dio dal cielo per inaugurare il regno della giustizia, fondato sulle promesse della salvazione, di creare un altro mondo, e di trascendere i limiti del tempo, per fondare sulle fiammeggianti rovine del secolo la nuova vera patria degli spiriti, la Gerusalemme celeste.

---

(1) Eucken, *La visione della vita nei grandi pensatori* (trad. it.), 13, 18-19.
(2) Bréhier, op. cit., 270, 272-273.

Atomi e vôto, ecco i due principii della fisica epicurea, essi corrispondono alla generale concezione degli atomisti (1). La materia non è divisibile all'infinito, perchè altrimenti tutto alla fine si troverebbe risolto nel nulla, od anche inversamente tutto avrebbe dovuto derivare dal nulla. Per necessità dunque si giunge all'atomo, che non contiene spazio vôto in sè e non è perciò più divisibile. Siccome il moto non si propaga attraverso il pieno, ma è uno spostamento di parti, così è necessario supporre l'esistenza del vôto. Gli Eleati infatti avevano detto: senza il vôto non è possibile il movimento, ma il vôto non esiste, perchè equivale al non essere, dunque il movimento è illusorio. Al contrario dichiarano gli Epicurei: il moto è reale ed eterno, e il vôto è la condizione necessaria a questa realtà. Come principio della sua fisica Epicuro parte da questa premessa: nulla può sorgere dal nulla, come nulla può essere annichilito, cosicchè l'insieme del reale è sempre stato e sempre sarà come ora è. Ma il reale è, ben inteso, il solo corporeo. Ogni sostanza deve agire sulle altre e patire per parte loro. Fondamentalmente è la stessa affermazione materialista degli Stoici: ciò che agisce e patisce è un corpo, nè ci sono altre sostanze che le corporee.

Le diverse proprietà delle cose sono accidenti dei corpi, e non alcunchè di incorporeo e per sè stante, si tratti poi di proprietà essenziali, o no, ossia, come dice Epicuro, di *συμβεβηκώτα*, o di *συμπτώματα*, ciò che Lucrezio traduce per *coniuncta et eventa* (2).

Ora tempo e spazio non sono principii delle cose: il tempo non esiste al di fuori dei fenomeni, che si producono più o meno lentamente e che noi percepiamo, ricordiamo, o prevediamo.

Il tempo è precisamente un carattere di questi fenomeni, ed è noverato in modo esplicito da Lucrezio tra gli *eventa* (3). Esso non è nulla per sè stante, ma ci viene alla coscienza soltanto col moto o colla quiete. Non potrebbe quasi dirsi ch'esso esiste solo nel nostro spirito?

Epicuro dice espressamente, che noi fabbrichiamo il tempo coi giorni, colle notti e colle loro parti, lo componiamo cogli stati di sensazione o colla mancanza di sensazione del moto e della quiete,

(1) Zeller, III[4], 1, 415; E. Joyau, *Épicure*, 1910, 91-99.
(2) Zeller, *ibid.*, 414.
(3) Lucrezio, I, 459 seg.

ch'esso perciò è soltanto un prodotto (*σύμπτωμα*) di questi fenomeni (1), e siccome questi sono a lor volta *συμπτώματα*, così l'epicureo Demetrio definisce il tempo *σύμπτωμα συμπτωμάτων*. Una supposta distinzione tra tempo astratto e tempo sensibile o non diviso non sembra potersi ammettere presso gli Epicurei, i *χρόνος διὰ λόγοι θεωρητοί* sono soltanto le parti impercettibilmente piccole del tempo, i *tempora multa, ratio quae comperit esse*, di cui parla Lucrezio (2), contenuti in ogni tempo determinato. Quanto allo spazio, Epicuro si attiene all'abituale rappresentazione del vôto e del pieno riempito della materia atomica. Per lo spazio usa due termini *τόπος* e *χώρα*, *τόπος* è il luogo occupato da un corpo, *χώρα* è lo spazio, attraverso il quale il corpo si muove. Si potrebbe anche dire così : il vôto, che è *ἔρημος παντὸς σώματος*, in quanto è occupato da un corpo, è detto *τόπος*, in quanto invece il corpo lo attraversa è detto *χώρα*, per modo che queste tre espressioni sono nomi diversi per indicare la stessa cosa (3).

Posto che corpo e spazio (in cui i corpi stanno), siano due cose distinte, ne segue che ciascuno d'essi deve originariamente esistere senza alcuna mescolanza coll'altra. Se si dà qualche cosa, che consiste di pieno e di vôto, deve anche darsi un pieno come tale, come un vôto per sè stesso ; ma i corpi, nei quali non vi è alcun vôto, non possono sciogliersi, e perciò debbono essere eterni in quanto non possono perire, come tali anche devono essere, in quanto non sono mai stati creati, qualora si escluda il divenire dal nulla (4). Illimitato il numero degli atomi, dev'essere anche illimitato lo spazio vôto, che li contiene, perchè ogni cosa limitata è tale per mezzo di un'altra, cosicchè non si può pensare alcun limite all'universo, al di là del quale non vi sia ancora qualche altra cosa, che gli serva di limite, ciò che equivale a non poter concepire

(1) Diog. Laert., X, 73: *καὶ γὰρ, τοῦτ' οὐκ ἀποδείξεως προσδεῖται, ἀλλ' ἐπιλογισμοῦ, ὅτι ταῖς ἡμέραις καὶ ταῖς νυξὶ συμπλέκομεν (χρόνον) καὶ τοῖς τούτων μέρεσιν· ὡσαύτως δὲ καὶ τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς ἀπαθείαις καὶ κινήσεσι καὶ στάσεσιν, ἴδιόν τι σύμπτωμα περὶ ταῦτα πάλιν αὐτὸ τοῦτο ἐννοοῦντες, καθ' ὃ χρόνον ὀνομάζομεν.*

(2) Zeller, *ibid.*; Lucrezio, IV, 792-794.

(3) Zeller, III[4], 1, 415, nota 5; Joyau, op. cit., 107.

(4) Diog. Laert., X, 41 — *τὸ δὲ κενὸν οὔτε ποιῆσαι οὔτε παθεῖν δύναται, ἀλλὰ κίνησιν μόνον δι' ἑαυτοῦ τοῖς σώμασι παρέχεται* (Id., X, 67). Cfr. Lucrezio, I, 951.

positivamento alcun limite di esso, e ciò vale sia per la massa degli atomi, sia per lo spazio; poichè se è vero che una molteplicità infinita d'atomi non avrebbe posto in uno spazio finito, d'altra parte un numero limitato d'atomi in uno spazio infinito sarebbe così disperso, che mai avrebbe potuto dar luogo alla formazione d'un mondo.

Tempo e spazio adunque non sono nel sistema epicureo esseri a parte, non hanno una natura propria e non sono causa di cosa alcuna.

I mondi sono infiniti per l'infinità degli atomi e dello spazio vôto, e il processo di lor formazione non ha principio nè fine per l'eternità e l'indistruttibilità della materia corpuscolare (1). I mondi sono diversi, ma possono anche essere simili a quello che ci circonda, e certamente, data l'infinità del tempo, vi è posto in esso per tutte le possibili combinazioni degli atomi, per modo che nulla accade che già non sia accaduto, e tra i diversi mondi Epicuro come Democrito frappone spazii vôti intermedii, nei quali di tempo in tempo, per mezzo dell'accumulazione degli atomi, nuovi mondi vengono a sorgere. Tutto il possibile è perciò reale nell'universo in un tempo e in un luogo qualunque. Tutto può ripetersi, anzi in un tempo infinito ogni combinazione possibile si ripete un numero infinito di volte.

A torto quindi viene la filosofia d'Epicuro troppo spesso annunciata come precorritrice del moderno evoluzionismo (2). In realtà anch'essa persiste nella classica concezione di un divenire ciclico, di un ritorno perpetuo delle cose al loro punto di partenza, al quale ritmo non si sottrae nemmeno la storia dell'uomo e ciò, che noi chiamiamo il suo perfezionamento o civile progresso.

Epicuro non è nemmeno fatalista e rifiuta il determinismo fisico o logico: di due proposizioni contradditorie, che riflettono il futuro, non può dirsi fin d'ora che l'una sia vera e l'altra falsa. Caratteristica è poi la indifferenza epicurea di fronte al processo temporale. Il piacere o per meglio dire la calma, questo fiore supremo della vita, non è soggetto alla legge del tempo. *At enim negat Epicurus ne diuturnitatem quidem temporis ad bene vivendum aliquid afferre,*

---

(1) Zeller, *ibid.*, 423-424; Joyau, op. cit., 111-112.
(2) Joyau, op. cit., 114, 118-119; Diog. Laert., X, 75.

nec minorem voluptatem percipi in brevitate temporis, quam si illa sit sempiterna. Cum enim summum bonum in voluptate ponat, negat infinito tempore aetatis voluptatem fieri maiorem quam finito ac modico (1). Il tempo sia infinito o no contiene un piacere uguale, qualora di questo si sappiano misurare colla saggezza i limiti. La gioia è indipendente dal tempo, il vero piacere porta in sè la sua propria infinitudine (2). Da ciò consegue anche il disinteresse teologico,

---

(1) Cicero, *De finibus*, II, 87-88; Id., *ibid.*, I, 63: " neque majorem voluptatem ex infinito tempore aetatis percepi posse, quam ex hoc percipiatur, quod videamus esse finitum ".

(2) Diog. Laert., X, 145. — Cfr. il passo contro i Cirenaici legati al presente *(τὸ παρὸν)*; Id., *ibid.*, 137; Seneca, *De Benef.*, III, 4, 1, sul valore del passato come ricordo e possesso inalienabile. Belle osservazioni fa a questo riguardo Brochard, op. cit., 259-271, 280-281; illustrando la dottrina epicurea del piacere, dice che il saggio d'Aristippo era legato al godimento attuale, il giorno di ieri o quello di domani non lo interessano. In fondo i Cirenaici sono anche eracliteі, per essi il passato e l'avvenire non sono nulla. Si capisce quindi che essi rimangano per così dire incatenati all'attimo fuggente, al presente immediato e divengano perciò in un certo senso i veri schiavi del tempo. Con ciò si esponevano alla facile critica di Platone (Philebus, 34 B), un tal piacere momentaneo cessa nello stesso istante che comincia, è un non essere. Perchè sia, bisogna sottrarlo alla fuga del tempo, bisogna conservargli un po' del passato, anticipargli un po' del futuro (facendo appello alla memoria ed alla previsione), bisogna cioè dal corpo passare all'anima. Coll'intervento dell'intelligenza (coscienza) il moto del corpo diventa piacere. I piaceri del corpo sono piaceri dell'anima. Dalla dottrina del piacere come moto, si passa a quella del piacere come stato (Aristotele). Il piacere accompagna l'atto e lo compie; l'atto termina il moto. L'atto è semplice ed uno solo, intero *(ὅλον τι)* nell'istante indivisibile *(ἐν τῷ νῦν)*. Il moto è un *ἐνέργεια ἀτελής*, l'atto invece è il massimo reale, dura più o meno, ma quanto dura è lo stesso. In esso si opera una sintesi del presente e del passato *(τὸ τί ἦν εἶναι)*. È un'attiva immobilità, un'energia dell'immobile *(ἐνέργεια ἀκινησίας)*, un riposo attivo (Dio e l'anima infatti sono atti, motori immobili). Tale atto del piacere, il vero piacere, è nell'istante indivisibile. Il tempo non può cambiarne la natura. Finchè dura non muta, è tutto ciò che può essere. Per Epicuro il tempo del piacere non ne modifica la natura. Qualunque sia la durata è lo stesso. Un solo istante, anche il più fugace, basta a far conoscere la natura o l'essenza del piacere. Ciò non ostante non è indifferente all'uomo che il piacere duri più o meno a lungo, che anzi Aristotele aveva già detto: uno non è felice per avere qualche istante di felicità, questa deve durare un tempo normale *(οὐ τὸν τυχόντα χρόνον, ἀλλὰ τὸν τέλειον βίον)*. Bisogna dunque tener conto del tempo, e se il piacere è il solo bene, il segreto della felicità consiste nel trovare il mezzo di farlo durare e sottrarlo così alla fuga del tempo. Epicuro ottiene questo

per cui gli Dei vengono onorati per sè stessi, non per il bene o per il male che ci possono arrecare. L'epicureismo poco sollecito degli interessi futuri non conosce la preghiera teurgica, che contiene un'implicita anticipazione come speranza o timore dell'avvenire. Al contrario Epicuro esplicitamente dichiarava che non bisogna sacrificare il presente all'avvenire, in quanto questo non ci appartiene, e che il saggio sgombrando il suo animo dalle ansiose preoccupazioni vive il momento attuale, persuaso che non è mai nè troppo presto, nè troppo tardi per essere felice.

Epicuro non aggiunge quasi nulla alle dottrine dello spazio e del tempo de' suoi predecessori, per ciò che riflette i problemi gnoseologici ed ontologici. Infatti, rimane quanto allo spazio nell'orbita pura dell'atomismo e per il tempo non oltrepassa Aristotele. Ciò non ostante è importantissima la speciale significazione della sua dottrina del tempo e la sua portata morale. L'epicureismo sotto questo aspetto può definirsi la vittoria decisiva riportata sulla coscienza della caducità temporale dal pensiero classico, vittoria ottenuta per la via opposta a quella della filosofia cristiana. Si comprende quindi l'antagonismo radicale tra l'epicureismo ed il cristianesimo.

Epicuro, facendo l'anima materiale e caduca composizione atomica, distrugge tutto il tempo *post mortem*, e gli toglie ogni valore per la coscienza. Epicuro, negando che il tempo sia un elemento del piacere, riduce tutto il problema etico alla immediata attualità. Radicalismo estremo nel senso realistico di fronte al non meno aperto radicalismo in senso idealistico del cristianesimo. Non si dimentichi infatti che tutta l'axiologia cristiana è basata sulla distinzione tra bene temporale e bene eterno, il che equivale a dare al fattore tempo il massimo peso per la soluzione del problema morale. Aristippo aveva proclamato la sovranità assoluta del mo-

---

risultato; i piaceri del corpo (della carne) i soli da lui ammessi, vengono trasformati in piaceri dell'anima mediante il ricordo. L'intelletto, senza cambiare la natura ai dati del senso, mediante la memoria e la previsione, si applica in certo qual modo a sottrarli al flusso del tempo, a prolungarli, ad immobilizzarli. Un piacere dell'anima è un piacere del corpo rievocato od anticipato. La volontà governa le rappresentazioni, attualizza il piacere presente o futuro. Tutto è presente nell'anima, che rapisce alla natura i materiali, di cui questa si è servita per fabbricare le nostre sensazioni caduche.

mento presente, il suo diritto supremo alla soddisfazione immediata. L'istante, che passa, è il despota della vita, nessuna limitazione può recarsi a' suoi pieni poteri. Il merito d'Epicuro è quello d'avere detronizzato questo tiranno e sottratta l'anima al dominio del tempo, non però come hanno fatto poi i Cristiani svalutando il caduco giorno terreno a profitto d'un giorno celeste, che non perisce mai, ma costituzionalizzando, per così dire, il piacere in una totalizzazione od equazione di tutti i tempi, e trasferendone il dominio nell'anima, il passato come ricordo, il futuro come aspettazione (1).

---

(1) F. Iodl, *Geschichte der Ethik*², I, 28; H. Höffding, *Morale* (trad. franç.), 27 seg.

CAPITOLO VI.

L'età mistica. — Neopitagorismo e neoplatonismo. — L'emanazione e la creazione. — La spiritualizzazione dell'Universo.

Quando perveniamo all'ultimo periodo della filosofia greca, siamo sorpresi da quel senso profondo di aspettazione e di smarrimento, che accompagna le grandi crisi della storia spirituale dell'umanità. Ci accorgiamo d'essere pervenuti ad uno di quei momenti decisivi, che rappresentano come un cambiamento brusco e radicale nel cammino storico; una profonda rivoluzione intellettuale e morale si compie, scavando l'abisso insormontabile, che separa la civiltà antica dal nuovo mondo di pensieri e di sentimenti, che sta per sorgere. L'occidente politico e militare mette foce nell'oriente economico e religioso. Due mondi, due società, due concezioni della vita e dell'uomo in rapporto colle forze superiori alla sua natura si compenetrano a vicenda. Quando si getta uno sguardo su questa età di sincretismo, consultando le abbondanti testimonianze della speculazione greca, si ha vivissima l'impressione di essere alla vigilia d'una nuova coscienza e di una nuova filosofia. Il primo effetto che si prova è quello di assistere ad un grande naufragio di idee. Galleggiano su quel mare, dove il pensiero classico è andato a disperdersi, gli sparsi rottami di tutte le filosofie greche, dalle più antiche alle più recenti, dai Pitagorici a Platone, dagli Ionici ad Aristotele e alla Stoa. L'orizzonte mentale è carico di vapori; è certo che lo spirito ellenico così lucido e così perspicace ormai si appanna e si oscura, mentre soffiano dall'Oriente le raffiche impetuose della passione morale e salgono le nebbie iridescenti della fede religiosa.

L'uomo perde quel contatto diretto colla realtà, sulla cui solida base i Greci avevano costrutto l'edifizio armonico e sicuro del

loro sapere. Un desiderio smanioso di oltrepassare il cerchio sensibile dell'umana esperienza, una vera febbre di trascendenza spinge le intelligenze alle maggiori audacie, ma le espone in pari tempo ai più grandi pericoli. E così noi assistiamo a questo miracolo gnoseologico; quanto più il mondo della realtà si annebbia agli occhi dell'uomo e perde de' suoi contorni distinti, tanto più si schiarisce e si illumina per contrasto la sovrastante regione ideale. Lo sguardo distolto dalle tenebre della terra, che ha perduto quasi ogni interesse per l'uomo, si solleva nella più alta e luminosa sfera del cielo. Qui il mondo puro dello spirito guadagna tutto ciò che ha perduto l'oscuro mondo dei sensi. Il più aperto antagonismo è omai posto tra l'idea e la cosa, la ragione e il senso, l'anima e il corpo, Dio e il mondo. Il regno della mistica è omai fondato per secoli (1).

Noi dobbiamo restringere la nostra inchiesta sui prodotti filosofici di questo periodo solamente a quei punti, che possono in qualche modo riferirsi alla questione, che ci occupa, raccogliendo quel poco di nuovo che la speculazione greca vi ha elaborato, riserbandoci qualche maggiore diffusione di fronte a quella sola manifestazione del pensiero greco, che ha avuto carattere di originalità ed importanza di scuola, il neoplatonismo.

Un punto di vista abbastanza notevole, benchè non assolutamente nuovo, fu espresso da Enesidemo coll'affermazione, che non si possano distinguere tempo e numero dalla materia originaria, poichè coll'unità e coll'ora non vi sia altro di congiunto, se non la sostanza corporea. Quando si parla di unità, si pensa ad un qualche cosa di corporeo, e parimenti dicendo ora ci si riferisce al presente di una tal cosa. Dalla moltiplicazione di entrambi, unità ed ora, sorgono tempo e numero (2).

A sua volta Sesto Empirico è logicamente condotto dal proprio scetticismo ad affermare, che i concetti di tempo e spazio, come gli altri di moto, di quiete..., non solo non esprimono nulla di reale, ma non si possono nemmeno formare nella nostra mente (3).

Il neopitagorismo tratta il *ποῦ* ed il *ποτέ* come determinazioni dello spazio e del tempo, definendo il primo generalmente come

(1) Benn, op. cit., II, chap. IV, *The religious revival*, 241 seg.

(2) Zeller, III[4], 2, 37, 38, nota 1.

(3) Id., *ibid.*, 67.

il limite del corporeo, non però intendendo il limite del corpo contenente di fronte al contenuto, ma piuttosto la limitazione della figura d'ogni cosa, mentre il tempo continua ad essere aristotelicamente indicato quale il numero del moto, ed anche insieme come *διάστημα τῆς τοῦ παντὸς φύσεως*. Questa cosmologia rappresenta una compenetrazione neopitagorica colla dottrina aristotelica dell'eternità del mondo, allontanandosi notevolmente su questo punto dall'opinione espressa nel Timeo platonico, che era in fondo una conciliazione tra l'eternità e la creazione, in quanto l'universo, come copia dell'idea, essendo sorto in un momento determinato del tempo, poteva dirsi essere stato formato, mentre al modello di tal formazione competeva il diritto all'eternità.

Di questi tentativi di conciliare i bisogni razionali di una sostanza del mondo, che non ha principio, con i non meno impellenti bisogni religiosi di una genesi divina, inevitabile contraddizione a cui si riducono la più parte delle cosmologie, troviamo persistenti le traccie, particolarmente in questa età, che vanta una tradizione scientifica notevolmente progredita nei dominii della fisica e dell'astronomia, ma che nello stesso tempo cede alla pressione ognor crescente di una fede, che la persuade ad affidare la creazione, l'ordine e la direzione del mondo all'opera intelligente e provvida di un Dio personale.

Gli scritti ermetici affermano appunto, che la materia informe ha sempre esistito *(ab aeterno)*, ma Dio la ordina e la vivifica. In tal senso il mondo ha principio nel tempo, ma non vi può aver termine e la sua durata è senza fine. Asclepio però chiama la *genitura mundi sine initio sempiterna*, e ciò perchè la volontà di Dio è eterna; e altrove dice che l'eternità contiene in sè il *mundus non natus, quem recte sensibilem dicimus,* mentre il mondo visibile è creato ad immagine di quello. Come l'opera di Dio, dal quale tutta la vita, tutta l'attività ed il moto sono posti mediante la divina potenza, esso ha la sua coesistenza in Dio, tanto che possa dirsi che Dio è l'universo e tutte le cose sono sue membra, ossia sono lui stesso (*τουτό ἐστιν ὁ θεὸς, τὸ πᾶν*). *Est omnia, cuius membra sunt omnia.* Desideroso di eternità, l'uomo si divinizza: *aeternitatis dominus primus deus est, secundus est mundus, homo tertius.*

Il mondo prende così posto come una seconda divinità accanto a Dio che è la prima ed all'uomo, che è detto terza (*τρία τοίνυν*

ταῦτα ὁ θεὸς... καὶ ὁ κόσμος καὶ ὁ ἄνθρωπος). Come immagine di Dio, il mondo è ripieno di divinità, immutabile ed imperituro, pur soggiacendo nelle sue parti ad una non interrotta trasformazione (1). Anche il breve scritto giudaico intitolato il *Koheleth*, accanto alle fondamentali tesi del teismo creazionistico, accoglie il concetto dell'identità nel corso delle cose e della loro ripetizione circolare. Ed è appunto questo, che tradisce l'ispirazione greca di questo scritto, del rimanente tanto lontano dallo spirito ellenico, e da ogni derivazione delle diverse scuole della filosofia occidentale. Ciò che v'ha di greco qui è essenzialmente la proposizione stoica, che tutto nel mondo si svolge secondo un ordine immutabile e si ripete uniformemente, contraddicente nel modo più aperto alla concezione semitica di una potenza divina illimitata, che a suo arbitrio interrompe miracolosamente il corso della natura (2).

La scuola d'Alessandria è stata la grande officina, che ha lavorato per tutto il millennio successivo, fornendo al pensiero cristiano le sue più splendide armi intellettuali per la creazione e per la consolidazione del dogma.

Esce di qui quella teologia filoniana, il cui carattere saliente è il dualismo antagonistico fra Dio e il mondo, l'infinito ed il finito, che, mentre per una parte rappresenta l'eredità metafisica del neopitagorismo, è dall'altra il germe, donde si svilupperà la dottrina neoplatonica e tutta quanta la posteriore filosofia del cristianesimo. Che cosa è Dio in questo sistema? Esso solo è la perfetta originaria realtà, laddove il finito come tale è imperfezione e apparenza. E mentre Dio come assoluta perfezione e realtà è nello stesso tempo piena ed assoluta bontà, la materia come fondamento generale di ciò che è finito, è nello stesso tempo il non essere e il male. La perfezione divina è condizionata dalla sua infinità e trascendenza sul mondo; conseguentemente non si può assegnare a Dio alcuna delle determinazioni finite, che convengono alle cose. Ciò non esclude, che l'idea di Dio in noi si formi mediante queste determinazioni finite, e che ogni rappresentazione divina poggi sopra una conclusione, da noi tratta dall'oggetto finito all'assoluto fondamento del medesimo, perchè ogni più vicina determinazione

(1) Zeller, *ibid.*, 145-147, 246-247.
(2) Id., *ibid.*, 303-306.

di questo assoluto può soltanto prendersi ad imprestito dal nostro mondo e dalla nostra coscienza. Volendo escludere da Dio ogni predicato finito, Filone s'interdice implicitamente ogni affermazione positiva intorno a Dio, e la sua teologia deve moversi entro formule puramente negative. Ciò che in definitiva contraddice alla presupposizione che Dio e Dio solo sia assolutamente reale. Di qui quell'oscillazione del suo pensiero tra la pura descrizione negativa di Dio, che gli rifiuta ogni predicato, e la descrizione positiva, la quale gli assegna tutti quei predicati, che convengono all'essere perfettissimo. Ma la storia della teologia si avvolge appunto in queste contraddizioni; nel costruire il suo Dio l'uomo è passato da questi due eccessi opposti: fare di Dio tutto, accordandogli tutte le qualificazioni possibili, e fare di Dio l'unico, l'assolutamente diverso da ogni altra cosa, ciò che equivale a non lasciargli altro residuo che il nulla, negandogli tutti gli attributi, che la mente può immaginare. Dio può essere *τὸ πᾶν*, ovvero può essere *τὸ ἕν*, ma nell'uno come nell'altro caso Dio finisce per non esistere, nel primo perchè si trova Dio dapertutto, nel secondo perchè non si trova in nessun luogo. Non c'è che una sola via per sfuggire a questa desolante distruzione, mettere Dio nel proprio cuore, sentire vivere la Divinità, temendola od amandola, servendosene come stromento della propria volontà. Ed appunto questo hanno fatto tutti gli uomini religiosi. Perchè se la teologia è la scienza di Dio, la religione ne è invece la pratica nel mondo. I Greci hanno scritta quella scienza; ma gli Ebrei hanno effettuata questa pratica. Ora conoscere Dio non è ancora nulla, ma farlo è veramente tutto.

L'opposizione tra Dio e il mondo è la premessa di questa filosofia. Tutto ciò che sappiamo del mondo, dobbiamo negarlo di Dio. Di fronte all'assolutamente indeterminato, a Filone non è consentita altra designazione che quella negativa (1). Dio, che non appartiene al divenire, non può paragonarsi con nulla di ciò che diventa; esso trascende il mondo, come l'eterno il temporale, come ciò che

---

(1) Zeller, III[4], 2, 400, 402, 404, 407, 409. — Un'interpretazione affatto opposta della teologia filoniana dà J. Martin, *Philon*, 1907, 49-57, sostenendo che il Dio di Filone è la massima determinazione perchè è l'assoluta realtà, *ἄποιος* vale per lui l'essere che è esente d'ogni limite, ossia infinito, non indeterminato.

agisce ciò che patisce, il contenente il contenuto, lo spirito la materia, il creatore la creatura.

L'insufficenza di tutti i predicati, ecco la conclusione filoniana: Dio non ha qualità *(ἄποιος)* e perciò Dio è anonimo, indicando un nome, una qualità. Ma Dio, che non ha nome, Dio che non ha qualità, che serva alla sua definizione, Dio è inconcepibile nella sua stessa essenza. E tutto ciò è rigorosamente logico. Sappiamo che Dio è, ma non che cosa è, perchè in fondo Dio non è nulla di tutto ciò, che è conosciuto o conoscibile dalla mente dell'uomo, anzi Dio è la negazione di tutto quanto la mente conosce L'unico predicato, che gli spetta, è l'essere *(ὁ ὤν, τὸ ὄν)* (1).

Dall'idea di Dio sono state rimosse tutte le determinazioni positive, ma rimane superstite ciò che non può essere da lei allontanato, senza annichilire in pari tempo Dio stesso, ossia il suo essere e il nome dell'essere.

Ma c'è il rovescio di questa medaglia, l'antitesi di questa tesi: Dio che non è nulla, deve anche essere tutto: dalla pura e semplice negazione, Filone deve giungere alla totale affermazione di Dio; accanto ai predicati negativi si devono poter affermare quelle proprietà positive, che esprimono questo pensiero fondamentale: Dio riunisce ogni perfezione, ed ogni perfezione viene da esso; dunque Dio è tutta la realtà, e come cagione dell'universo tutto in sè abbraccia e racchiude, chè, se non può essere concepito, tutto però in sè concepisce. Dio è anche azione per eccellenza, come la creatura è esclusivamente passiva.

Avendo così separato Dio *toto coelo* dal mondo, e nello stesso tempo avendo subordinato in maniera così incondizionata le cose finite alla divina causalità, Filone è costretto ad escogitare un sistema di intermediazione tra ciò che è supremamente indeterminato ed inqualificato, e ciò che è necessariamente determinato e qualificato, tra questi due termini, che non hanno niente di comune, Dio ed il mondo, perchè altrimenti non sarebbe possibile spiegare l'azione decisiva che sul mondo esercita una divinità, che ne è fuori. Dio nella sua essenza è estraneo al mondo, ma vi è onnipresente colla sua azione.

Una catena di esseri mediani tra Dio ed il mondo visibile, è

---

(1) Martin, op. cit., 49.

pensata per affidar loro il còmpito di sviluppare Dio nella sua stessa creazione.

Questo sistema di intermediazione viene composto mediante quegli elementi, che erano messi a disposizione di Filone, sia dalla tradizione filosofica, sia da quella religiosa; idee platoniche, cause efficienti e razionalizzate della Stoa, angelologia giudeo-persiana e demonologia greca.

La dottrina stoica della ragione divina, che pervade il mondo *(λόγος σπερματικός)*, diventa quella filoniana del *λόγος*, che compendia di Dio l'infinita bontà e l'infinita potenza, con una evidente tendenza alla conseguente specificazione del Logos da Dio ed alla sua successiva personificazione in seconda divinità, destinata al maggior successo del Verbo cristiano (1).

Filone non professa un vero creazionismo, perchè la preesistenza della materia non lascia all'azione di Dio che l'opera plasmatrice ed informatrice del mondo: opera che Dio non compie direttamente, ma per vie mediate e per gradi; volendo infatti Dio creare il mondo, come ogni cosa suppone il suo modello, precrea il sovrasensibile mondo delle idee, come un artefice, che prima di fabbricare un edifizio ne dispone i piani, gli schemi materiali o mentali. A differenza di Platone, questi archetipi non sono soltanto esemplari, ma sono anche cause efficienti, forze agenti che dànno ordine alla materia informe ed imprimono ad ogni cosa le sue proprietà. Si compone quindi intorno a Dio, e quasi prolungamento della sua potenza, un invisibile ideale mondo composto di forze, ora pensate religiosamente come personali, ora filosoficamente concepite come impersonali, e mediante il loro mezzo Dio agisce nel mondo reale. Questo in quanto è informazione divina della materia eterna, ha un principio nel tempo, non però una fine. E mentre il tempo, come prodotto del movimento cosmico, non può essergli anteriore, la forza creatrice di Dio e l'atto stesso della sua creazione lo trascendono, per modo che la successione dei singoli atti creativi, esposti nel racconto mosaico, non sono da comprendersi come una successione temporale, ma esprimono soltanto l'ordine del creato, e l'intellettuale rapporto delle singole sue parti (2).

---

(1) A. Aall, *Geschichte der Logos Idee*, 1896, I, precedenti eraclitei 40-51, platonici 68-82, stoici 105-119, 120,125; il *logos* di Filone, 184-231.

(2) Zeller, *ibid.*, 436-437; Aall, op. cit., 211 seg., non ammette l'emanatismo di Filone. Anche Martin, op. cit., 68 seg., è per un deciso creazionismo.

Il pensiero religioso di questa età non si accontenta di aver raggiunto il Dio super-materiale, vuole toccare il Dio super-spirituale (1), non basta alla sua sete di assoluta trascendenza l'unità e la priorità divina, bisogna che questo uno (*τὸ ἕν*), questo primo (*τὸ πρῶτον*) si spogli d'ogni determinazione e d'ogni qualificazione, preceda ogni pensiero ed ogni essere, sia infinito, informe e al di là del mondo spirituale, come di quello sensibile, sia privo di coscienza e di attività. Ed è uno sforzo disperato e crescente, una gara di chi respingerà sempre più in là, in un dominio ancor più inaccessibile ed ineffabile questo principio (*πάντῃ ἄῤῥητος ἀρχή*), per sottrarlo quasi alla smaniosa curiosità della mente.

Quello che ora trionfa è il concetto d'infinito. Questo infinito, che allo spirito misurato e preciso dei Greci era apparso in origine come l'imperfetto, l'incompleto, diventa ora l'unico predicato, che possa essere ascritto alla più alta realtà metafisica, Dio — qualificazione però d'un valore puramente negativo, in quanto derivata appunto dalla esclusione di tutte le determinazioni positive (2).

Nella teologia negativa di Plotino, il primo, che precede ogni altro, è anche l'uno, che non include, ma esclude anzi ogni molteplicità. Le cose derivano da Dio, ma questa derivazione esclude ogni pensiero di divenire temporale, non solo come creazione, ma anche come emanazione, in questo senso che l'inferiore non è un efflusso del superiore. Il primo rimane in sè stesso immoto e non diminuito, mentre da lui esce la corrente dell'essere, per modo che possa dirsi bensì che il derivato è in esso, ma non è esso nel derivato. Il primo è la radice e il mondo la pianta, quello il sole questo la sfera luminosa, od anche si potrebbe dire che il derivato sta al primo, non come la parte al tutto, ma come l'effetto alla causa. Il mondo non prende la materia, di cui si compone, sulla sostanza del primo, ma ne è prodotto senza che questa sia diminuita o variata. L'uno è così presente ad ogni essere, in quanto lo pervade della sua forza, ed ogni cosa è copia o meglio ombra od immagine del primo (3).

L'emanatismo plotiniano è tale soltanto in quanto l'emanazione

(1) Windelband, op. cit., I, 303.
(2) Id., *ibid.*, 305; Brochard, op. cit., 360 seg.
(3) Zeller, III[4], 2, 531, 536, 537 seg., 544, 551, 557; Benn, II, 302 seg.

è partecipazione della forza non della sostanza dell'assoluto al mondo (1). In una specie di dinamismo panteistico, Plotino fa che tutto ciò che è, sia Dio, ma solo perchè Dio ha fatto, fa tutto ed a tutto è presente. Ma questa divina onnipotenza non è sostanziale, ma solo efficiente, il primo, l'uno rimane tale qual'era per sè stante, non si degrada ad entrare nella molteplicità, che diverrebbe altrimenti molteplicità esso stesso, e pur effettuando tutto colle sue forze rimane quanto all'essenza al di fuori di ciò che effettua, per modo che si possa affermare il molteplice nell'uno, ma non inversamente. Una gerarchia di esseri compie quest'ufficio di compartecipazione del divino dalle più alte alle più basse cose. Dall'uno *(ἕν)* emana lo spirito *(νοῦς)* estraneo al tempo nella propria eternità, e da questo il mondo delle idee *(κόσμος νοητός)* illimitato e perfetto, dove invece dello spazio sta la compenetrazione delle idee e invece del tempo l'eternità. Da questa emana l'anima del mondo *(ψυχὴν γεννᾷ νοῦς)* e da questa le singole anime, che da sè traggono il mondo dei corpi (2). In questa concezione dinamica, che fa riempire l'universo tutto delle forze che provengono dall'uno, non rimane, per così dire, posto per una materia corporea, che stia in certo qual modo come una massa inerte accanto all'uno.

La sua metafisica costringe Plotino a svotare, se si può dire, la materia del suo contenuto corporeo, lasciandole soltanto la forma. Da essa si formano i corpi, pur non essendo essa stessa corpo, allo stesso modo che non è spirito. Assolutamente squalificata, la materia è la negativa assoluta, la pura privazione *(στέρησις)*, la completa assenza dell'essere, l'assoluto non essere; essa è rispetto all'uno come l'oscurità rispetto alla luce, il vôto rispetto al pieno. Quest'*ὕλη* è più platonica che aristotelica, è lo spazio vôto ed oscuro, che forma la possibilità *(ὑποκείμενον)* per l'esistenza dei corpi, il presupposto, per la riproduzione, che le idee

(1) Aall, op. cit., I, 248-249.

(2) Plotini, *Ennead*, V, i, 6 e 7 (ed. Volkmann, II, 167-171) — V, ii, 1 (*ibid.*, 176-177) — III, viii, 10 e 11 (Volkmann, I, 343-346) — VI, ii, 2 (II, 300-302) — V, ix, 3 e 6 (II, 249-250, 253-254) — V, ix, 9, (II, 256): *κόσμου δὴ τοῦδε ὄντος ζῴου περιεκτικοῦ ζῴων ἁπάντων καὶ παρ' ἄλλου ἔχοντος τὸ εἶναι καὶ τοιῷδε εἶναι, παρ' οὗ δέ ἐστιν εἰς νοῦν ἀναγομένου, ἀναγκαῖον καὶ ἐν νῷ τὸ ἀρχέτυπον πᾶν εἶναι, καὶ κόσμον νοητὸν τοῦτον τὸν νοῦν εἶναι, ὅν φησιν ὁ Πλάτων ἐν Τιμαίῳ, ὅ ἐστι ζῷον.*

trovano nel mondo fenomenico sensibile, il *principium individuationis* (1). E come l'opposto dell'essere, come negazione dell'uno o dell'essere la materia è anche la negazione di bene, ossia il male; ma un male, come privazione di bene, è in realtà un nulla, ciò che sarà molto comodo a tutte le future teodicee da Agostino a Leibniz (2).

Ciò che vi ha di originale nella dottrina neoplatonica del tempo è la distinzione feconda di posteriori deduzioni e di interessanti applicazioni ai bisogni della fede, tra il tempo fisico *(φυσικὸς χρόνος)* e il tempo primo, imagine dell'eternità stessa, *(πρῶτος χρόνος)* (3).

Plotino, è ben noto, ha fatto su questo concetto capitale del tempo una critica minuta di tutte le dottrine esposte nella filosofia greca (4). Egli le raccoglie in tre gruppi: quelle che riducono il tempo al moto, quelle che identificano il tempo col mobile e infine quelle che fanno del tempo un elemento del moto.

È naturale che, pensando il tempo, si pensa il movimento o il mobile od un elemento del moto, poichè le cose contrarie cioè lo stato, la cosa stabile od un elemento dello stare, ripugnano all'idea di tempo, in quanto tutte contengono il concetto dell'identità, che è appunto l'opposto della temporalità. Ciò non ostante il tempo non è il moto, nè il mobile, nè è durata di moto corporeo; il tempo non è misura del movimento dei corpi, che sia insita nel moto stesso nè come misura continua, nè come numero; il tempo infine non è alcunchè congiunto al moto dei corpi.

Plotino, che riproduce in questo punto la grande tradizione dei Pitagorici e di Platone, afferma esso pure l'opposizione tra l'eternità ed il tempo. L'eternità è " *ἡ περὶ τὸ ὂν ἐν τῷ εἶναι ζωὴ ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῇ* „ (5). Il tempo se ne distingue in quanto questo è essenziale a ciò che diventa, come quella a ciò che veramente è. L'uno plotiniano e l'intelligenza che è la sua prima emanazione vivono, ma la lor vita è riposo eterno:

---

(1) Plotini, *Ennead*, II, iv, 12 (ed. Volkmann, I, 160-162 — II, v, 5 (171) — III, vi, 6 (288-291) — III, vi, 18 (306-308)).

(2) Id., I, viii, 3 seg. (ed. cit., I, 101 seg.) — II, iv, 16 (165-166).

(3) Simplicii, *In Aristotelis physicorum libros quattuor priores* (ed. Diels), 790-791.

(4) Plotini, *Ennead*, III, vii, 7-10, 13 (ed. cit., I, 317-324).

(5) Id., III, vii, 3 (*ibid.*, 313, 9-11).

ζωὴ ἐν στάσει. Ma la seconda emanazione, l'anima del mondo, vive d'una maniera continuamente mutevole, passando cioè sempre da uno stato di vita ad un altro. *Εἰ οὖν χρόνον τις λέγοι ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῇ ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζώην εἶναι ἆρ' ἂν δοκοῖ τι λέγειν* (1). Questa sua vita, che è un'evoluzione perenne, costituisce il tempo primo e verace, il tempo, che Platone aveva detto immagine dell'eternità.

L'essenza prima, avendo il possesso perfetto e totale della vita interminabile, è sottratta al tempo. L'eternità equivalendo al tutto, non essendo manchevole di nulla, non diventa, non ha prima nè poi, non fu nè sarà, essa è come una vita infinita in *toto*. L'eternità è Dio, *ἐμφαίνων καὶ προφαίνων ἑαυτόν* (2). Esso può qualificarsi come un presente soltanto, l'unico continuo e reale presente. Invece nelle cose sottoposte al tempo v'è trasformazione, e perciò passato ed avvenire; questo è necessario a tutto quanto si genera, estendendo questo termine al di là dei confini biologici ed includendovi tutto il processo del divenire, che abbraccia il mondo in quanto si fa e si muta senza posa, mentre l'essere, che non cangia, ignora il futuro (3).

Pensiero questo, che si riproduce nella concezione cristiana dell'eternità e che trova così bella espressione nel verso di Dante là dove, alludendo all'ingresso dell'anima nell'eternità, parla di quel punto " che del futuro fia chiusa la porta ". L'anima eterna del mondo, pur essendo fuori del tempo, lo produce e compie il trapasso dall'eternità dell'intelligibile alla vita temporale.

Non si ha quindi da cercare il tempo nell'anima particolare di ogni uomo, bensì in quella universale del mondo (4). La sua essenza è la perseveranza nel moto, che essa fa ad imitazione dell'eterno. Nel moto è dunque il tempo, ma il tempo non è il moto, e noi stessi pur essendo nel tempo siamo partecipi dell' eternità, che l'anima nostra tocca per qualche cosa di eterno, che le compete (5).

---

(1) Id., III, vii, 11 (*ibid.*, 326, 12-14).

(2) Id., *ibid.*, 5 (315, 18-19).

(3) Id., *ibid*,, 4.

(4) Id., *ibid.*, 13 (ed. cit., I, 331, 18-22): *ἆρ' οὖν καὶ ἐν ἡμῖν [ὁ]χρόνος; ἢ ἐν ψυχῇ τῇ τοιαύτῃ πάσῃ καὶ ὁμοειδῶς ἐν πᾶσι, καὶ αἱ πᾶσαι μία, διὸ οὐ διασπασθήσεται ὁ χρόνος· ἐπεὶ οὐδ' ὁ αἰών, ὁ κατ' ἄλλο ἐν τοῖς ὁμοειδέσι πᾶσιν.*

(5) Id., *ibid.*, 7 (ed. cit., 317-318); *ibid.*, 11-12 (324-329).

Plotino così perviene a questa conclusione: il tempo sorge dallo sforzo, che fa l'anima per trasferire ciò che essa ha intuito del mondo intelligibile in quello sensibile. E poichè l'intelligibile non può essere colto dall'anima nell' insieme della sua totale unità, essa è astretta ad un movimento successivo, passando dall'uno all'altro de' suoi elementi, movimento ch'essa comunica al mondo sensibile, che in sè stessa accoglie. Così l'anima fabbrica il tempo come immagine dell'eternità, prima per sè stessa e poi pel mondo. Il tempo è la eterna vita del tutto rivelata per palpiti nella nostra anima, che con quella comunica. Che se l'anima potesse trasferirsi totalmente nel sovrasensibile ed in esso posarsi non vi sarebbe più tempo, ma solo eternità (1).

Anche in Giamblico (2) l'eternità *(ὁ αἰών)* è un immobile presente *(τὸ νῦν)*, ed il tempo è la sua mobile immagine. E di questo si potrebbero distinguere due forme: il tempo in sè *(χρόνος ἐξῃρημένος ἀπὸ τοῦ κόσμου* od anche *χρόνος χωριστός)* da quello concreto, insito nel moto reale *(φυσικὸς χρόνος* o *ἀχώριστος)*. Ma Giamblico fa un passo più in là sulla dottrina plotiniana del tempo primo, ne fa un'emanazione diretta dell'intelligenza o del Demiurgo; invece di porlo nell'anima del mondo o di dedurnelo alla maniera del maestro lo costituisce quale causa, che determina la vita interiore ed il moto esteriore dell'anima cosmica. Il tempo è ordinatore della vita universale e della circolazione del cielo. È notevole il cangiamento progressivo, che intorno all'essenza del tempo si è fatto dal pensiero di Plotino a quello del suo discepolo. Da effetto il tempo è diventato causa, da posteriore anteriore all'attività dell'anima del mondo, per guisa che solo esso rende possibile l'ordine di successione, e questo ordine, da passivo che era, diventa attivo. Il tempo di Giamblico in altri termini è una vera sostanza dotata di esistenza autonoma, un'intelligenza ordinatrice emanante dall'intelligenza prima (3).

Spingendosi oltre su questa via Proclo (4) e la più parte dei

---

(1) La soggettività del tempo appare da questa frase: *δεῖ δὲ οὐκ ἔξωθεν τῆς ψυχῆς λαμβάνειν τὸν χρόνον, ὥσπερ οὐδὲ τὸν αἰῶνα ἐκεῖ ἔξω τοῦ ὄντος. Ennead.*, III, VII, 11 (ed. cit., 326, 30-32).

(2) DUHEM, *Le temps selon les philosophes hellènes* (“ Revue de Philosophie „, 1911, n° 8, 131-136); ZELLER, III^{b}, 2, 764 seg.

(3) SIMPLICII, *In Aristot. physic. lib. quat. prior. comm.* (DIELS), 793-794.

(4) ID., *ibid.*, 795.

Neoplatonici sono condotti a costituire il tempo in vera e propria divinità, ritornando così inconsapevolmente al punto di partenza d'ogni più semplice ed ingenua speculazione sulla natura e sul processo del suo divenire.

L'ultimo tocco alla dottrina fu dato da Damascio. Il suo punto di vista, riprodotto da Simplicio, offre non poco interesse (1). Il punto di partenza è posto in un triplice sistema di distinzioni naturali: *a)* la prima produce la molteplicità ed ha per misura il numero; *b)* la seconda è quella di posizione ed è misurata dal luogo; *c)* la terza corrisponde al prima ed al poi e si misura col tempo.

Tutto ciò che è sottoposto al divenire è diviso e distinto sia nella sostanza sia nell'attività. Dalla divisione dell'attività nasce il moto, la cui misura è il tempo, da quella della sostanza nascono la pluralità, che ha per misura il numero, e la massa, la quale a causa dell'espansione delle sue parti *(διάῤῥιψις)* deve avere una posizione *(ἐν θέσει ἐστὶν)*. Questa sua localizzazione è anzi doppia: immanente l'una nel rapporto cioè delle sue parti fra loro *(ὁ κατὰ εὐθέτισμον τόπος)*, l'altra variabile, in quanto si riferisce alle sue relazioni colle altre cose. Lo spazio è la misura della *διάστασις κατὰ τὴν τῆς θέσεως διάῤῥιψιν)* (2). Moto e tempo sono un flusso continuo *(ἐν συνεχεῖ ῥοῇ)* pur avendo un'esistenza reale, che consiste nel loro stesso divenire. Divenire è non solo essere, ma per di più essere ora in un modo ora in un altro, in parti differenti.

L'eternità è la causa per cui, nel seno dell'essere, una cosa conserva un'esistenza permanente; il tempo è invece la causa delle mutazioni non solo, ma anche del loro regolare procedere, che intorno all'uno immobile irradia dall'Idea nel mondo sensibile. Cosicchè si potrebbe anche dire che il tempo, non tanto produce il cangiamento, quanto in questo pone l'ordine, la continuità e l'unità. Esso quindi più che causa di mutamento sarebbe per sè stesso causa d'immobilità in tutti gli esseri, che da sè stessi escono senza posa dallo stato, in cui si trovano.

Il tempo è ciò appunto, che tende a mantenerli tali quali essi

---

(1) Duhem, art. cit., 136-145; Zeller, *ibid.*, 908.

(2) Simplicii, op. cit., 625 seg.

sono, per modo che di esso possa dirsi che è più causa di riposo che di movimento (1). C'è qui indubbiamente una bella e perspicace veduta del tempo, come durata, in contrasto colla maniera ordinaria di considerarlo. La stasi o permanenza dell'essere in una data condizione, ecco la più profonda natura del tempo. In questo senso, dice Simplicio, il tempo si accosta all'eternità.

Damascio da questa considerazione è condotto a dedurre, che se il tempo è la persistente condizione del mutamento, possa distinguersi dal tempo caduco *in partes*, un altro, il quale è permanente *in toto (ἐνεστὼς χρόνος)*, donde il primo deriva. Così si colloca un terzo termine tra l'eternità, che appartiene al solo primo motore e in cui vive l'uno, e il tempo che trascorre continuamente e che esiste nel solo divenire. Questo terzo termine è il tempo primordiale *(χρόνος πρῶτος)*, detto anche sostanziale *(χρόνος ἐν ὑποστάσει)* (2). Sottrattolo dal flusso perpetuo del divenire, Damascio gli conferisce un'esistenza permanente analoga a quella dell'eternità. La sua caratteristica è quella di esistere simultaneamente *in toto*, non successivamente per parti come il tempo fisico: *τὸ εἶναι ἅμα τὸν ὅλον χρόνον ἐν ὑποστάσει.*

Qui troviamo quell'antecedente filosofico-teologico dell'*aevum* scolastico, di cui i Dottori hanno fatto le più interessanti applicazioni alle dottrine delle sostanze angeliche e alla loro esistenza. Ed è curioso notare la persistenza di questi antichissimi pensieri neoplatonici, anche in più moderne correnti di filosofia (3). Questo tempo uno nella sua stessa unità è *nunc ante* e *post*. La ragione che Damascio adduce in sostegno della sua tesi è questa: se oltre l'essere unico e l'intelligenza, cui compete l'eternità, tutto il rimanente avesse un'esistenza, che consistesse nel solo divenire, se ogni moto fosse un cambiamento continuo, certo non vi sarebbe altro tempo che quello fisico, perpetuamente mutevole. Ma se vi è una generazione, se v'ha un moto che non divengano, ma se c'è moto e generazione, che abbiano esistenza *in toto* simultaneamente, bisogna pure che vi sia un tempo, che, preso nel suo insieme e nella

(1) Id., *ibid.*, 775, 24-26: *καθ' ἑαυτὸν ἀμεταβλησίας αἴτιος ἂν εἴη τοῖς ὅσον ἐφ' ἑαυτοῖς ἐξισταμένοις τοῦ εἶναι ὅπερ εἰσίν, ὥστε μᾶλλον ἠρεμίας ἤπερ κινήσεως ὁ χρόνος.*

(2) Id., *ibid.*, 784, 775.

(3) G. Lechalas, *Étude sur l'Espace et le Temps*[2], 1910, 297-310.

sua totalità, siaadatto a misurare un tale movimento e l'esistenza di ciò che è sincrono (1). Ora è appunto così: l'essenza dell'anima universale e la sostanza celeste, pur essendo generate, sono sottratte al divenire; sono cioè d'una esistenza *simul* e permanente nella loro interezza.

Ecco allora la necessità d'un tempo sostanziale, che abbia una esistenza permanente, che sia *simul* nella sua totalità. Nell'anima immortale, nella natura immortale, donde il mondo fisico è sorto, e con esso il tempo mutevole, che fluisce senza posa nei corpi corruttibili, c' è un tempo presente nella sua totalità ed uno *(σύμπας)*, un tempo, per così dire, considerato nella sua stessa idea (2). E l'umana intelligenza, intermedia tra gli esseri permanenti e quelli caduchi, comprende il tempo d'una maniera mista, conforme alla sua stessa natura, che partecipa di due modi di esistenza.

Con ciò il pensiero antico aveva compiuto il massimo sforzo verso la spiritualizzazione dell'universo: la materia ridotta ad una pura forma, uno spazio vôto che si riempie energeticamente dei divini efflussi dell'Unitutto, l'eternità sovrapposta al tempo, e questo a sua volta sdoppiato per modo che una sua faccia volta all'eterno suo modello, contratta in sè stessa e ridotta ad un immobile *νῦν,* fissi la simultanea compresenza di tutto ciò, che v'ha di permanente nel mondo; mentre l'altra, che si attualizza nel movimento sensibile delle cose travolte nel gran fiume del divenire fisico, ha per sua misura i moti stessi dell'anima nei trascendentali suoi contatti coll'impassibile eternità.

E all'anima umana è anche concesso di oltrepassare questi limiti e di entrare mediante il rapimento estatico in unità cosciente col principio del mondo, inabissandosi in lui.

---

(1) Simplicii, op. cit., 778.
(2) Id., op. cit., 777.

SEZIONE II.

IL PENSIERO DOMMATICO

CAPITOLO I.

Il creazionismo agostiniano e il trionfo dello Spirito. — Il panteismo mistico di Scot Eriugena.

Che cosa vi è di caratteristico nella nuova speculazione, la quale s'impadronisce vittoriosamente dello spirito occidentale nel grande tramonto classico, e trionfa durante tutto il medioevo cristiano? (1). La risoluzione in Dio di tutti i problemi. Natura ed uomo sono veduti attraverso l'idea di Dio. Questo teismo filosofico è stato lo sforzo massimo di unità, cui lo spirito umano abbia tentato di sollevarsi. È in fondo la mentalità dell'oriente, che s'impone all'occidente. La teosofia asiatica sposata alla dialettica greca, ecco il carattere della filosofia del medioevo. Ne occupa il centro questo problema: l'interpretazione dell'universo sotto l'angolo visuale della creazione e della provvidenza. La grande idea ossessiva è la spiegazione del mondo per mezzo di Dio. Vi prendono posto tutte le sistemazioni filosofiche tentate da Agostino a Tommaso, la patristica e la scolastica, i sincretismi giudeo-greci e greco-cristiani come i presupposti metafisici messi a fondamento dei tre massimi

(1) F. PICAVET, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, 1905, 32.

monoteismi, svolti e discussi nelle scuole dei dottori della Chiesa, come in quelle dei maestri arabi ed ebraici. C'è un fondo comune a tutti, l'eredità spirituale dell'Oriente ed un comune procedimento di costruzione, la sillogistica d'Aristotele (1). L'uomo per l'edificazione del suo universo intellettuale assume l'idea massima, il maggior prodotto del suo spirito stesso: Dio, e fabbrica il mondo e se medesimo su questo punto d'appoggio. Dall'infinito esce il finito, dall'uno il molteplice, dall'eterno il temporale, dal creatore la creatura angelica, naturale ed umana. Per compiere questa superba opera di architettura mentale l'uomo ha a sua disposizione due concetti: lo spazio ed il tempo. Sopra di essi egli deve edificare il suo mondo: di qui la duplice necessità di possedere uno spazio infinito e sovrasensibile, ed un tempo anch'esso infinito e non caduco, un'ubiquità e un'eternità, entro cui collocare scena ed azione del grande dramma, che si svolge *sub oculis Dei*, *ante*, *dum* e *post* l'atto divino della creazione. Il dogma stesso dell'immortalità dell'anima, che sta alla radice di questa concezione etico-religiosa comune ai tre monoteismi, sollecita imperiosamente la creazione d'un tempo e d'uno spazio ultra-sensibili, uno spazio per collocarvi questa anima e un tempo per farcela vivere. Ma in Dio c'è posto per tutto ciò: la sua ubiquità e la sua eternità, in una parola la sua infinitudine come spazio e come tempo, garantiscono allo spirito umano questa possibilità.

Di fronte a questa uniformità spirituale, di fronte a questa stretta parentela d'idee, cadono in subordine tutte le differenze secondarie di scuola e di tendenza.

Siccome si sentiva l'importanza decisiva dei due concetti di spazio e di tempo per la soluzione del grande problema della creazione e della vita in Dio del mondo, non deve far meraviglia se essi furono sottoposti ad un'analisi minuta, ad una diligente opera di escavazione intellettuale, allo scopo di toccare il fondo remoto del loro significato e della loro essenza. Durante questo lavoro molte altre questioni collaterali sono sollevate, ma non ostante la disparità delle opinioni spiccano pur sempre alcuni fondamentali punti comuni, e si rispecchia in essi la identità dei presupposti, onde movono questi atteggiamenti del pensiero religioso.

---

(1) Id., op. cit., 34, 69.

Sempre l'idea madre di tutta questa speculazione è e rimane l'atto creativo per cui Dio ricava da sè stesso il mondo. Ma il creazionismo è suscettibile delle più opposte interpretazioni: creazione dal nulla, o creazione da qualche cosa, che preesista: questo è stato il punto di massima divergenza, questa la questione, verso cui si sono maggiormente appuntati gli argomenti opposti delle diverse dottrine. Ed una tal questione involgeva quelle ad essa implicite del valore esistenziale del tempo e dello spazio di fronte a Dio, come massima ubiquità ed eternità (1), in una parola come infinito. E se anche l'ortodossia teologica è riuscita a far trionfare il principio di una creazione *ex nihilo*, d'un mondo limitato come spazio e come tempo, che esce da un Dio infinito extraspaziale e extratemporale, vedremo che ciò non fu senza difficoltà nè senza contrasto (2).

Agostino è il principe dei Padri; nella storia della filosofia cristiana la sua speculazione fa epoca; e il creazionismo puro nella sua più rigida forma cattolica vi ha il maggior sostenitore (3).

Che il mondo sia creato dal nulla, consegue secondo Agostino da ciò, ch'esso è soggetto al cangiamento, e ciò che è mutabile non è eterno, nè può essere per se stante (4). Ogni cosa che muta, soggiace alla categoria del tempo, ma l'atto creativo, per cui il mutabile diviene, non cade, come atto divino, nel tempo, bensì appartiene all'eternità. Nasce quindi la necessaria conseguenza che non il mondo sia creato nel tempo, bensì questo sia creato insieme

---

(1) " Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam ", si legge nel così detto *liber Hermetis, liber Termegisti*, ed è ripetuto spesso negli scritti medievali, confr. M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de insulis* (" Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters ", herausgegeben von C. Baeumker und Hertling, II, 4, 118).

(2) Denis, *De la Philosophie d'Origène*, 1884, 148; Origene professa senza ambage e senza equivoco la creazione *ex nihilo*, affermando che non si può paragonare Dio ad un artefice, che abbia bisogno del bronzo per cavarne la statua — perchè Dio eseguisce ciò gli piaccia sì tosto lo voglia e senza trovare ostacolo. — Non è questo il primo saggio di dimostrazione della non eternità della materia?

(3) J. Storz, *Die Philosophie des hl. Augustinus*, 1882, 211-224.

(4) *Confess.*, XI, 4 (Ed. Knöll, 284): Ecce sunt coelum et terra, clamant quod facta sint; mutantur enim atque variantur... Clamant etiam, quod se ipsa non fecerint: " ideo sumus quia facta sumus; non ergo eramus, ante quam essemus, ut fieri possemus a nobis ".

a quello. Così l'inizio del mondo coincide con quello del tempo, ma l'atto divino della creazione non ne fa parte, nè vi rientra, essendo il tempo stesso un prodotto dell'attività creatrice, e nella sua qualità di forma comune dell'esistenza d'ogni cosa creata, una conseguenza dell'atto medesimo di creazione, che rimane affatto estranea all'essere increato, eterno ed immutabile (1).

Come altrimenti si potrebbe dire che Dio preceda ogni tempo, anzi sia più ancora l'eterna ed universale causa di tutti i tempi imaginabili? Ben si può parlare di un prima e di un poi delle cose individue, non già di un prima e di un poi rispetto a tutto il mondo, poichè il tempo stesso è cominciato con quello. Dove non c'è creatura non si può parlare di tempo, e in questo senso il mondo è stato in ogni tempo (2), ma con ciò non si vuol confondere l'eternità di Dio, che è al disopra d'ogni tempo coll'immanenza del tempo nel mondo o meglio nella creazione (3). Dio è anteriore al mondo, appunto perchè ne è la causa, ma si tratta di un *prius* causale non temporale, in quanto appunto Dio è la ragione extratemporale del mondo. Che l'eternità del creatore preceda il mondo temporale, ch'esso crea ed inizia, non può dubitarsi, purchè questa

---

(1) *De genesi contra Manichaeos*, II, 6 (Ed. Migne, *Patr. lat.* 34, 200). Solus Deus incommutabilis est, qui est ante tempora. La sua volontà non ha principio, *Confess.* XI, 10 (Ed. Knöll, 289).

(2) *De civitate dei*, XI, 6 (Ed. Hoffmann, I, 519): Si enim recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est: quis non videat, quod tempora non fuisse, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret...?

(3) Il pensiero d'Agostino è questo: il tempo è sempre stato, in questo senso che non sì tosto vi fu qualche cosa vi fu tempo. Creazione divina degli angeli, del mondo, dell'uomo, e tempo si equivalgono " Neque enim et ipsa tempora creata esse negabimus, quamvis omni tempore tempus fuisse nemo ambigat. Nam si non omni tempore fuit tempus, erat ergo tempus, quando nullum erat tempus... quis vel insipientissimus dixerit? „. Con tale premessa egli può dire, che gli angeli, mentre sono creature, sono anche sempre stati. " Non est consequens, ut, si semper fuerunt angeli, ideo non sint creati, ut propterea semper fuisse dicantur, quia omni tempore fuerunt, et propterea omni tempore fuerunt, quia nullo modo sine his ipsa tempora esse potuerunt... etsi semper fuerunt, creati sunt, nec si semper fuerunt, ideo Creatori coaeterni sunt. Ille enim semper fuit aeternitate immutabili; isti autem facti sunt; sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt; tempus autem quoniam mutabilitate trascurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum „. *De civit. dei*, XII, 16 (Ed. Hoffmann, I, 593).

precedenza non sia intesa secondo l'ordine del tempo, imperocchè qui non abbia luogo tempo alcuno, che anzi, il tempo medesimo comincia soltanto colla creazione. Sarebbe assurdo dire che Dio circa seimila anni fa abbia pensato di formarsi un'idea del mondo, ovvero che Dio circa seimila anni fa abbia deciso di tradurre in atto mediante la creazione questa sua idea del mondo. Non soltanto l'idea del mondo è un pensiero eterno di Dio, un pensiero, di cui Dio non ha mai potuto mancare, ma questo eterno pensiero divino è stato realizzato mediante la creazione anteriormente ad ogni tempo. La volontà di Dio è una ed eterna, nè può variare, cosicchè Dio non ha mai voluto qualche cosa che prima non avesse voluto, e perciò anche la creazione del mondo è stata da lui voluta *ab aeterno* con la stessa eternamente uguale volontà (1).

Nell'eternità ossia nel suo presente invariabile Dio creò il mondo; in questo senso la sua è una creazione eterna, perchè in Dio nulla diventa, bensì tutto sempre è. Mentre dunque il creato non può pensarsi senza un principio e deve necessariamente essere limitato nel tempo, l'atto della creazione è anteriore e al di là d'ogni limite temporale. Il momento dell'azione creatrice non cade come tempo in Dio, ma fuori di Dio nella creatura. In che modo ciò, che ha natura temporale, venga da Dio creato con l'eterna decisione del suo consilio, rimane per noi un mistero. E chi non si appaga di questa risposta sappia, che è impossibile misurare Dio con la misura delle cose finite, nè la sua potenza colla potenza dell'uomo.

Rimane pur sempre senza risposta che cosa sia precisamente il tempo. Qui l'analisi, che Agostino ne fa è veramente senza precedenti nella storia della filosofia (2). Passeranno tredici secoli prima che se ne faccia un'altra così penetrante e decisiva. E ancora Kant nell'*Estetica trascendentale* appare troppo logico e troppo poco psicologo. Ed è dubbio se tra Agostino e Kant non debba darsi a tutt'oggi la preferenza al primo sul secondo. L'essenza del tempo sfugge alla nostra mente, mentre pure non v'è cosa più

---

(1) *Confess.* XII, 15. — Non novo et repentino, sed immutabili aeternoque consilio, *De civit. dei*, XII, 15 (Hoffmann, I, 590).

(2) *Confess.* XI, 14-28 passim (Trad. ital. Bindi, Barbera, Firenze 1909, 296-313).

famigliare ne' nostri discorsi. Il tempo è un'intuizione non un concetto. *Si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti esplicare velim, nescio.*

Certo può dirsi il tempo la forma della precedenza e della successione nelle cose, od anche la forma d'esistenza nella serie delle cose, che si precedono e si susseguono, per modo che non v'ha passato se non c'è nulla che preceda, nè futuro se non v'è nulla che sopravvenga, nè presente infine se non ci sia di fatto qualche cosa. Passato e futuro sono così i limiti del presente, il quale nell'uno scompare e dall'altro emerge. Se questo presente s'immobilizzasse e non tramontasse nel passato sarebbe esso stesso l'eternità senza fine. Il tempo appare dunque come una specie di estensione in tre diverse dimensioni, ed il presente è appunto apprezzato come durata, mediante la sua limitazione continuamente labile per parte di ambedue le altre dimensioni. Esso comincia col moto prodotto dall'essere creato, e coi mutamenti, che successivamente nascono da questi movimenti. *Tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est.* Per quel che si riferisce all'elemento oggettivo del tempo, alla sua realtà fuori di noi, il pensiero d'Agostino, e in ciò egli non si distacca molto da' suoi predecessori, è la sua identificazione col cambiamento di stato nelle cose, cambiamento, che a sua volta proviene da un moto. Senza mutamento non ci sarebbe possibile percepire il tempo, nè d'altra parte è possibile che questo sia, quando non vi sia una cosa creata, mediante i cui movimenti si produca qualche mutazione per noi apprezzabile, movimenti e mutazioni che non sono simultanei, onde può dirsi che il tempo nasca appunto dal processo più lungo o più corto di questo sviluppo dal moto al cambiamento. Ben si comprende così come prima della creazione non vi potesse essere tempo alcuno, poichè non vi era creatura, nei cui movimenti e cangiamenti il tempo potesse trascorrere. Nasce questo colla creazione dell'Universo, sorgendo allora infiniti movimenti e mutazioni nelle cose, ed è meglio dire che il tempo cominciò coll' esistenza delle creature, che non le creature col tempo, in quanto questo nasce dai movimenti e dalle mutazioni di quelle. Che se si dicesse il mondo creato nel tempo bisognerebbe ammettere un tempo prima del tempo. A questa inevitabile assurdità conduce ogni tentativo di disgiungere il tempo dal movimento e cambiamento delle cose create. Con ciò non vuol dirsi che il tempo sia questo moto e questo cambiamento, ma

piuttosto la misura del moto e del cambiamento, e ciò tanto nel senso positivo quanto nel negativo, cioè tanto se moto e cambiamento avvengono, quanto se l'uno e l'altro non avvengono, misura quindi del moto come della quiete, di ciò che muta e di ciò che permane. Non apprezziamo infatti come durata la qualità negativa delle cose, non misuriamo noi ad esempio anche il silenzio, non diciamo il tal silenzio ha durato quanto il tal suono? E trattando appunto di questa misura, che è poi tutto il tempo nella sua realtà soggettiva, Agostino ha occasione di approfondire con mirabile perspicacia la portata psicologica di questa questione. Che cosa misura veramente lo spirito dell'uomo allorchè apprezza, come quotidianamente fa, porzioni lunghe o brevi di tempo? Non certamente ciò che proprio può dirsi presente o passato o futuro. Non il primo, che non ha durata, ed è un punto di trapasso, che tramonta e risorge nella successione continua del moto: non il passato, che non è più, nè il futuro che non è ancora. E ciò non ostante noi distinguiamo assai bene gl'intervalli del tempo, e gli raffrontiamo fra loro ed esprimiamo il più e il meno di ciascuno. Misuriamo pur anco di quanti gradi un tempo sia più breve o più lungo di un altro, e diciamo due tanti, tre tanti, o la metà, o che battono pari. L'anima ha adunque la facoltà di sentire e di misurare la durata. Può però dirsi che questa durata sentita come lunga di cento anni o come breve di pochi secondi sia veramente un presente per la nostra coscienza? Agostino avverte assai bene ciò che vi è di equivoco in questa parola presente. Cento anni non è un presente ma una serie, di cui ogni unità non può essere presente che una per volta; ed ognuna di queste unità, ogni anno, è anch'essa una serie di sottomultipli ed ogni mese una serie a sua volta di altri sottomultipli inferiori e così via via. Ma a questo punto egli si lascia prendere la mano dal fascino dialettico e giunge alla reale negazione del presente, come durata estensiva, ch'abbia un valore per la coscienza, poichè conclude che, se si appunti col pensiero un che di tempo, il quale non possa dividersi per istanti nemmeno minutissimi, quel solo è presente, che tuttavia vola sì ratto dal futuro al passato, che non istà un attimo, nè ha estensione, perchè se l'avesse dividerebbesi tosto in passato e in futuro. Ma qui appunto è l'errore. Se Agostino avesse fatto un passo più in là, avrebbe forse superato lo scoglio, si sarebbe sottratto al pregiudizio tradizionale di un presente puntuale, che è un'irrealtà,

sostituendovi quel vero ed unico presente vissuto dalla coscienza, misto di ricordo, di attualità e di espettazione, così ben definito colla espressione di presente larvato; avrebbe allora distinto la durata simbolica da quella reale, e la sua analisi del tempo avrebbe preso posto così accanto a quelle della più moderna psicologia.

Se Agostino però non ha potuto far questo, più d'ogni altro vi si è avvicinato. Noi non misuriamo, egli dice, il tempo se non pel sentimento del suo passaggio. La misura è dunque in noi, non fuori di noi, e si potrebbe anche dire che dei tre modi del tempo, reale è soltanto il presente, perchè se non può negarsi che esistano passato e futuro, essi non hanno però esistenza come tali, bensì come presenti soltanto, presenza realizzata dentro di noi per effetto della memoria o per effetto dell'espettazione.

Come meglio o più chiaramente avrebbe potuto interpretarsi questa natura soggettiva del tempo e questo dominio che la coscienza vi esercita per mezzo dell'attenzione, richiamandone innanzi a sè le porzioni antecedenti o susseguenti, come ricordi o come anticipazioni? come meglio si sarebbe potuto esprimere questo carattere di attualità comune a tutte le parti del tempo per modo di fare del passato come del futuro stati presenti dell'anima? " Chiaro e lampante è che il futuro e il passato non esistono, e che non può dirsi a ragione essere tre i tempi, passato, presente e futuro. Ma forse non è improprio il dire, che i tre tempi sono questi: il presente del passato, il presente del presente, il presente del futuro. Le son tre cose queste, ch'io me le vedo nello spirito, ma non altrove. Il presente del passato è la memoria, il presente del presente è l'intuito, il presente del futuro è l'espettazione.

" Allorquando si narra il vero delle cose passate, elle si traggono della memoria, ma non mica le loro realità, che se ne andarono, bensì le parole nate dalle immagini, che, passando pe' sensi, elle stamparono nell'anima a modo di vestigii. Così la mia puerizia, che se n'è ita, sta nel passato, ed esso non è più: ma quando me la riduco a mente e la racconto, mi veggo presente l'immagine di essa, perchè mi dura tuttavia nella memoria ".

Allo stesso modo spiegasi anche la predizione del futuro, in guisa che abbiasi presentimento, come esistessero, delle immagini delle cose, che ancora non sono. Dicendo che premeditiamo ciò che faremo, questa premeditazione è presente, mentre l'azione preme-

ditata ancor non esiste, perchè è futura. “ Qualunque sia la natura di quell'arcano presentimento del futuro, certo è che non può vedersi se non ciò che è; e ciò che è, non è già futuro, ma presente. Pertanto, quando si dice che vedesi il futuro, non si vede già ciò che peranco non è, e che si aspetta, ma forse, vedonsene le cause, i segni che già esistono, e che però non futuri, ma presenti sono all'occhio di chi li considera, il quale ne inferisce che ciò che nell'animo ha concepito, si avvererà. Questo concetto è già nello spirito, e il vede quivi presente colui che lo predice „.

Agostino respinge la dottrina antica, che identifica il tempo col moto del sole, della luna, delle stelle, perchè, se si spegnessero i luminari del cielo “ mentre tirasse via a girare la ruota di un vasaio, non ci sarebbe forse più il tempo da misurare quei giri, e non potremmo dire, o che si compiano a intervalli uguali, o se la ruota andasse or lenta or veloce, che sono altri più, altri meno lunghi? O, dicendo noi questo, non parleremmo noi pure nel tempo? „. V'han degli astri, e dei luminari celesti, che misurano le stagioni, i tempi, gli anni e i giorni, dice la Genesi, ed Agostino risponde: V'hanno, lo so; nè io vorrei mai dire che il moto di questa ruota del vasaio sia il giorno; sebbene io non sappia capacitarmi che non sia un tempo? Qual'è dunque l'essenza e la natura del tempo, onde misuriamo i moti dei corpi, poichè il tempo non è il loro movimento?

“ Io non so ancora, confessa a un certo punto Agostino, che cosa sia il tempo, e pur so che queste cose io le dico nel tempo e che già un pezzo io ne parlo e che questo un pezzo non è se non una durata di tempo „, e da questa constatazione muove egli rapidamente alla conclusione finale di questa sua maravigliosa investigazione psicologica. La misura estensiva della durata non è fuori di noi nelle cose, nei loro movimenti e mutamenti, bensì dentro di noi. Il tempo è un'estensione dello spirito, ed è in esso che noi lo misuriamo, misuriamo l'impressione che fanno nell'anima le cose via via che passano, e passando vi lasciano la propria stampa, e questa misuriamo perchè presente, non già le realtà, che ve l'han lasciata passando. Donde possiam dire che il tempo non è se non questa impressione. La triplice facoltà dello spirito, attenzione, ricordo e espettazione crea il tempo e i suoi modi come presente, passato e futuro. L'oggetto dell'espettazione passa per l'attenzione per convertirsi nella memoria. Certamente il futuro non è ancora,

ma non di meno è già nell'anima l'espettazione delle cose future. Anche del passato può dirsi che non sia più, pure la memoria delle cose passate nell'animo c'è tuttavia. E il presente potrebbe egli negarsi che sia privo di spazio, poichè passa per un punto indivisibile? Ciò non pertanto persevera l'attenzione, per la quale deve passare e restar presente ciò che corre a dileguarsi. Non è dunque lungo il futuro, che ancor non è, ma bensì lunga l'espettazione di esso, non lungo il passato, che non è più, ma sì lunga la sua memoria. Impossibile dare una risposta più psicologicamente squisita, e nello stesso tempo più sintetica alla difficile domanda. L'attenzione ossia il momento attuale, che occupa la coscienza, e sul quale essa poggia, crea il presente; la memoria che è quanto dire la traccia lasciata nella coscienza da ciò che non è più, il passato, mentre l'espettazione del nuovo che il flusso, in cui ogni cosa si muove, deve apportare, ci dà il futuro.

" Voglio recitare un carme che ho a mente. Prima di cominciare lo abbraccio tosto coll'espettazione „. Con questa semplice frase Agostino anticipa una delle più moderne vedute della psicologia contemporanea sulla unità e continuità di ciò che James chiama la corrente del pensiero e la sensazione di tendenza che ne è il diretto risultato. " Appena ho cominciato, quanto ne vengo via via spiccando, per mandarlo al passato, entra nel dominio della mia memoria; allora tutta la vita del mio pensiero non è che memoria, per rispetto a quel che n'ho recitato; non è che espettazione per rispetto a ciò che mi resta a recitare; non di meno è presente la mia attenzione, per la quale fo scorrere l'avvenire perchè doventi passato: e quanto più esso scorre e scorre, tanto più smugnesi l'espettazione, e la memoria s'impingua, in fin che quella struttasi affatto finisce la recita e doventa memoria. Così è non pure di tutto il cantico, ma altresì d'ogni sua parte e d'ogni sua sillaba; altresì d'ogni più lunga azione di cui quella recita è una porzioncella, altresì di tutta la vita umana di cui sono parti tutte le azioni dell'uomo; altresì di tutto il corso dei secoli, le cui parti sono i corsi di tutte le umane vite „.

Ma questa chiara affermazione del valore soggettivo che ha il tempo, non impedisce ad Agostino di affermarne insieme l'oggettività. Il tempo in sè altro non è se non la forma dell'essere mutevole, in quanto questo esplica nella successione i momenti del suo divenire: *Ubi nulla creatura, cuius mutabilibus motibus tem-*

pora peragantur, tempora omnino esse non possunt (1). Prima della creazione non c'è tempo e nemmeno spazio. Lo spazio come il tempo è coevo e coesistente col mondo; esso è la forma della coesistenza delle cose create. Al modo stesso che ci fingiamo tempi infiniti prima della creazione del mondo temporale, ci possiamo fingere infiniti spazi oltre quello del nostro mondo, e supporre che Dio in quelli abbia potuto creare infiniti altri mondi. Ma ciò è solamente illusorio, mentre in realtà non c'è nessun spazio oltre il mondo, e nessun altro mondo oltre il nostro, il quale, pure essendo enormemente esteso, è finito e spazialmente limitato (2). Nemmeno il tempo è infinito, e come non può dirsi che il mondo e gli uomini siano sempre stati, così non può dirsi che il mondo sorga e precipiti periodicamente un infinito numero di volte.

Dio col suo verbo lo creò una sola volta, *creavit omnia simul, incommutabili aeternitate vivens* (3). Dio ha posto nel suo eterno atto

---

(1) *De civit. dei*, XII, 16 (Ed. Hoffmann, I, 593).

(2) Non c'è spazio per se stante estraneo alla sostanza dell'Universo, che formi esso stesso come un altro mondo vôto. *De civit. dei*, XI, 5 (Ed. Hoffmann, I, 517). La nostra percezione spaziale non oltrepassa la nostra maniera d'essere. *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, quaest. XXIX (Migne, 40, 19) " nulla omnino ratio est cur universo corpori ante ac post nihil sit, et dextera ac laeva, sit autem sursum ac deorsum. Sed eo considerantes decipiuntur, quod sensibus et consuetudini difficile obsistitur ". Non percepiamo lo spazio nella sua realtà, ma nel suo rapporto con noi, rapporto variabile secondo i varî esseri. L'apprezzamento delle grandezze spaziali e temporali è relativo: ogni essere animato à secondo la sua grandezza corporea e la durata della sua esistenza una maniera speciale di percepire il tempo e lo spazio — che sono già da Agostino pensati come rapporti tra il soggetto e l'oggetto della sua esperienza; Conf. *De vera religione*, XLIII (Migne, 34, 158-159), *De musica*, VI, 7 (Migne, I 1172-1173); J. Martin, *Saint Augustin*, 1901, 265 seg.; Il concetto di corpo è per Agostino questo: " corpus est quidquid majoribus et minoribus suis partibus, majora et minora spatia locorum obtinentibus constat ". *De anima et ejus origine*, IV, 12 (Migne, 44, 534). Conf. *De trinitate*, X, 7.

(3) *De Genesi ad litteram*, VIII, 20 (Ed. Zycha, 258). *De trinitate*, III, 9 (Migne, 42, 877-878): Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta jam creata sunt; sed acceptis opportunitatibus prodeunt. Nam sicut matres gravidae sunt fetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium: quae in illo non creantur, nisi ab illa summa essentia, ubi nec oritur, nec moritur aliquid, nec incipit esse, nec desinit. Lo stesso concetto col paragone notissimo del seme, è ripetuto in *De Gen. ad litt.*, V, 23 (Ed. Zycha, 168).

di creazione in principio secondo il contenuto e la forma tutto quanto l'essere, che nel processo del tempo, ogni porzione, al turno stabilito, entra nell'esistenza per modo che tutto il divenire è uno sviluppo di ciò che è stato posto originariamente. La materia informe è pensata qui come un prodotto immediato dell'atto creativo, qualche cosa d'indeterminato ed inerte. Non poteva però un sol momento esistere come tale, ma doveva subito fin dal primo momento essere informata. La materia non precede quindi alla forma secondo il tempo, ma soltanto secondo la natura, in quanto essa cioè vien presupposta alla forma come il suo substrato. Solo in questo senso è posta prima nell'atto creativo, ed in essa sono comprese ed implicite *in nuce* tutte le forme successive (1). Avendo Dio ogni cosa concreato, tutti gli stati successivi dell'essere procedono dalla materia per via di sviluppo. I giorni della creazione, di cui parla la Genesi, sono in realtà un sol giorno. Ciò che la Scrittura dice di essi, vuol intendersi dell'ordine, in cui si attuò l'evoluzione dell'essere successivamente secondo la sua natura dalla materia. I sei giorni della Genesi simboleggiano l'ordine, secondo il quale le cose create si susseguono, avuto riguardo alla loro mutua dipendenza, l'ordine basato sulla *connexio causarum*, del *prius et posterius in connexione creaturarum*, ordine già insito nella stessa sostanza del mondo in servigio della sua evoluzione (2). Tutto ciò è però affatto estraneo a Dio, nel cui atto di creazione è simultaneamente compresa ogni cosa, che nel mondo è o sarà. Che significato ha poi il riposo divino nel settimo giorno? Non certo di un cambiamento rispetto a Dio, del quale può dirsi che operi anche quando riposa, e riposi quando opera. Non muta la forma della divina attività dopo la creazione, che anzi la Scrittura stessa dice di Dio: *usque nunc operatur*, per guisa che non si possa distinguere in Dio l'operare dal conservare. E infatti la creazione divina si perpetua nella conservazione e nel governo dell'Universo. Ciò caratterizza l'eternità di Dio, cui Agostino si rivolge esclamando: " tu sei l'Altissimo, che non muti, nè il giorno d'oggi trascorre per la tua sostanza, eppure in te trascorre, perchè in te sono queste

(1) *Ibid.*, I, 15 (Ed. Zycha, 21); *Contra adversarium legis et prophetarum*, I, 9 (Migne, 42, 610).

(2) Storz, op. cit., 221-222.

cose tutte, le quali non avrebbero via onde passare, se tu non le contenessi. E poichè gli anni tuoi non vengono meno, gli anni tuoi sono l'oggi; e i giorni nostri e quelli dei nostri padri, siano pur molti, passarono tutti nel giorno tuo d'oggi, e ne hanno ricevuto l'essenza e la durata, ed altri tuttavia ne passeranno e avran da esso la propria misura ed esistenza. Ma Tu sei sempre lo stesso e tutte le cose di domani e più oltre, e tutte le cose di ieri e più indietro, oggi le farai, oggi le hai fatte „ (1).

A questo chiaro creazionismo di Agostino il pensiero cristiano posteriore ha frequentemente opposti sistemi, che, sotto il velo di un'accesa mistica, tradiscono spesso un fondo oscuro di panteismo e negano implicitamente il dogma cristiano della creazione. Nessun altro tentativo di speculazione può sotto questo aspetto presentare l'interesse di quello di Scot Eriugena, nel quale la trascendenza di Dio sul mondo e la sua immanenza si uniscono (2). Scot Eriugena considera l'insieme del mondo come uno sviluppo di ciò che è in Dio avviluppato, come espansione dell'eternità in una vita temporale, dell'unità invisibile nella pluralità visibile. Quando ci si avvicina alla sua dottrina delle teofanie, si sente che qui lo spirito umano ha fatto uno dei suoi più potenti sforzi per uscire dalla illusorietà e dalla insufficienza dell'effimero temporale e toccare il fondo eterno, universale dell'essere. Noi conosciamo Dio soltanto attraverso e nelle sue teofanie. Sotto questa espressione Eriugena intende per un lato tutti i fenomeni del mondo creato, in quanto Dio in essi si manifesta, ed anche d'altra parte le immediate rivelazioni che Dio fa di sè stesso per mezzo di visioni agli spiriti creati, e in quel modo che è condizionato dalla luce della grazia divina (3). Dio non soggiace ad alcuna categoria; *nulla categoria proprie deum significare potest.* Ciò che cade sotto le categorie è finito e Dio è infinito e sta al di sopra di esse. Dio non è *οὐσία*, essendo più che *οὐσία*, causa di tutte le *οὐσίαι*; Dio non ha quantità, essendo ad essa superiore, non è spaziale ma iperspaziale. Esso è senza qualità, senza *habitudo*, senza *situs*. Dio non è mosso nel tempo come le

(1) *Confess.*, I, 6 (Ed. KNÖLL, 8).

(2) A. STÖCKL, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, I, 47 seg.; M. de WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*[4], 192-201; M. SAINT-RENÉ TAILLANDIER, *Scot Érigène*, 83-187.

(3) *De divisione naturae*, V, 26 (MIGNE, 122, 919 C).

cose create, ma sta al di sopra del tempo e del moto, *ipse est motus et status, motus stabilis et status mobilis* (1). Dio è al di fuori d'ogni determinazione, al di sopra d'ogni forma. È la *prima natura*, la quale crea e non è creata, la più alta causa efficiente di tutte le cose, niente la crea, mentre essa è la causa prima che tutto crea. In sè ha racchiusa una *seconda natura*, la quale è creata ed insieme crea. Per questa dobbiamo intendere le *causae primordiales*, le idee eterne, i divini termini, le cause e le potenze delle cose mondane. Sono *natura creata* in quanto sono poste da Dio; ma anche *natura creatrix*, in quanto sono attive e si manifestano nella fenomenalità. Segue poi la *terza natura*, la quale è creata ma non crea, ossia il mondo fenomenico colle sue creature individuali. Esso è puro effetto e fenomeno delle forze eterne, e come tale è solamente creato, ma non può ulteriormente creare. Finalmente sta una *quarta natura*, che non è creata e non crea. E questa è nuovamente Dio, considerato come l'ultimo termine finale di tutte le cose create. Come tale esso non crea, perchè appunto termine estremo di tutte le cose, non fa più nulla uscire da sè, anzi tutto vi riconduce. Sì compie quindi questo circolo: Dio, il mondo ideale, il mondo reale, Dio. Principio e fine si ricongiungono. Ma ciò non basta all'ardente smania dei mistici, che aspirano ad una compiuta unità: la seconda natura, cioè il complesso delle cause primordiali delle cose, i principii invariabili, le idee o forme, che stanno a fondamento dei fenomeni (*πρωτότυπα, προορίσματα, θεῖα θελήματα*) (2) che sono fondate nel verbo divino e da esso non si distinguono, ma anzi sono la stessa cosa; Dio la ricava, e non per atti successivi di creazione, ma *in toto*, dal nulla ossia da se medesimo, ciò che vale la stessa cosa, poichè Dio non può trovarsi in nessun essere determinato, e la *prima natura ex negatione omnium essentiarum in affirmationem totius universitatis essentiae a se ipsa in se ipsam descendit, veluti ex nihilo in aliquid, ex inessentialitate in essentialitatem, ex informitate in formas innumerabiles et species* (3).

---

(1) *Super Ierarchiam caelestem* (ibid., 180).

(2) *De div. nat.*, II, 2 (529 D).

(3) *Ibid.*, III, 19 (681 A, B, C). At vero in suis theophaniis incipiens apparere, veluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere,... omnis visibilis et invisibilis creatura theophania, id est divina apparitio potest appellari... Formae ac species rerum sensibilium manifestissimarum theophaniarum nomen accipiunt. Divina

È Dio stesso che diventa nei *προτότυπα*, in essi si crea, comincia a manifestarsi nelle sue proprie teofanie. Emergendo dagli abissi misteriosi della sua natura, discende nei principii delle cose, e crea sè stesso, e comincia ad essere qualche cosa, non essendo prima nulla (1). Così espressa la creazione del mondo ideale è più propriamente l'auto-attuazione divina: Dio, che era nulla, diventa qualche cosa; egli prende forma e realtà mentre si determina nel mondo delle idee. E come emerge alla realtà sorgendo da questo nulla, che è in pari tempo la materia, di cui Ei si fabbrica, Dio che prima non si conosceva come un *quid*, si riconosce nei principii delle cose, da questo momento, come una determinata quiddità. Assistiamo veramente con ciò ad un *fieri* divino; il mondo ideale è Dio stesso nello stadio della sua prima determinata realtà. Ma la natura seconda è eterna come Dio, che, se la sua creazione fosse da Dio fatta nel tempo, avrebbe il valore di accidente relativamente alla sostanza divina; ma come può dirsi che Dio soffra nella sua inalterabile sostanza, accidente qualsiasi?

---

bonitas, quae propterea nihilum dicitur, quoniam ultra omnia, quae sunt et quae non sunt, in nulla essentia invenitur, ex negatione omnium essentiarum in fafirmationem totius universitatis essentiae a se ipsa in se ipsam descendit, velut ex nihilo in aliquid. B. Hauréau, *De la philosophie scolastique*, I, 116: il Dio di Scot Eriugena è l'essere assoluto, l'unità sostanziale, che non rimane allo stato virtuale, ma si manifesta secondo le leggi della sua propria natura. Così diventa la prima forma di unità, la forma creatrice ed increata — Dio attuale, Dio principio, mezzo e fine di ogni cosa, che da lui procede, è in lui, per lui esiste, e verso lui muove, (ϑεός vien interpretato da *ϑέω* correre in quanto Dio corre in tutti gli esseri, pensiero eleatico e platonico); 126-127: La grande proposizione fondamentale di Scot Eriugena è questa dichiarazione assoluta di identità. L'essere è uno e tutto ciò che è non è che forma di quest'essere unico. " Quicquid autem in omni creatura vel sensu corporeo percipitur, seu intellectu consideratur, nihil aliud est nisi quoddam accidens — incomprensibile per se — uniuscujusque essentiae, quae aut per qualitatem, aut per quantitatem, aut formam, aut materiem, aut diffferentiam quamdam, aut locum, aut tempus cognoscitur, non quid est, sed quia est ". *Ibid.*, I, 3 (443, B, C).

(1) *Ibid.*, III, 23 (689 B): ex occultissimis naturae suae finibus (sinibus?) volens emergere, descendens vero in principiis rerum ac veluti se ipsam (la prima natura) creans in aliquo incohat esse; *Ibid.*, I, 72 (517 D–518 A). Deus ergo non erat, priusquam omnia faceret. Non erat. Si enim esset, facere omnia ei accideret. Et si ei accideret omnia facere, motus et tempus in eo intelligerentur. Moveret enim se ad ea facienda quae jam non fecerat — temporeque praecederet actionem suam, quae nec sibi coessentialis erat, nec coaeterna... Non ergo aliud est Deo esse et aliud facere, sed ei esse ipsum est et facere.

Il mondo è quindi eterno ne' suoi principii, che non conoscono inizio, come non ne conosce Dio stesso. Con questa differenza però, che l'eternità di Dio è da natura, quella dei principii delle cose da Dio. Come però Dio se stesso crea in essi, se stesso vi realizza, ben può dirsi che non fosse e non sussistesse prima che il mondo ideale fosse creato. Dio precede al mondo come la causa all'effetto, ma il suo agire è il suo essere, e come il suo agire è coevo al suo essere nell'eternità, così anche il mondo ideale è coevo a Dio, nè può esservi causa senza causato. L'attività, per cui ed in cui Dio si crea, è il suo pensiero. Pensare e fare sono qui la stessa cosa: *videt enim operando et videndo operatur* (1). Tutto ciò che secondo il tempo e lo spazio sorge nella serie successiva delle cose terrene, è stato posto simultaneamente in una sol volta nella parola divina. Non si creda adunque ch'esso cominci soltanto quando lo si vede sorgere nel mondo; esso era già *ab aeterno* sostanzialmente nel verbo di Dio. Anche il suo sorgere e scomparire nell'ordine del tempo e dello spazio attraverso le generazioni ossia attraverso l'assunzione degli accidenti era *ab aeterno* nel verbo divino, in cui è già diventato ciò che sarà. La saggezza di Dio abbraccia i tempi, ed in essa tutto ciò che sorge temporalmente nella natura delle cose, persiste e sussiste *ab aeterno.*

Tempo e spazio sono inerenti inscindibilmente all'*οὐσία*: sì tosto essa comincia ed esistere è temporale, e divenendo un essere determinato, non può sussistere senza determinazione di spazio, che è *terminus atque definitio cuiusque finitae naturae.* La seconda e la terza natura, ossia il mondo ideale e quello reale, non sono l'una dall'altra realmente e sostanzialmente distinte. La terza natura, il mondo fenomenico, non possiede in faccia alla seconda natura, il mondo delle idee, una realtà per se stante; entrambi sono una stessa ed unica cosa in quanto all'essenza, differenziandosi soltanto rispetto al loro diverso stato. Le *οὐσίαι*, che compongono il mondo ideale, stanno nel verbo divino in piena indistinzione e purezza, mentre che nel mondo visibile esse appaiono esplicate nei loro generi e specie e vi si incarnano secondo i loro sottostanti gradi di sviluppo negli accidenti, per cui risvegliano nel mondo dei fenomeni l'apparenza d'una realtà, che stia per se stessa. Questo

---

(1) *Ibid.*, III, 17 (678 B).

mondo fenomenico altro non è che l'effettuazione di quello ideale. Quale sarà dunque la sua durata? non dovrebbe esso pure partecipare di quella eternità, che a quello compete, essendo l'uno all'altro identico secondo l'essere? (1). Eppure Scot Eriugena ammette un principio al mondo dei fenomeni. Logicamente questo non dovrebbe avere principio nel suo sistema. Anche il mondo fenomenico deve essere *ab aeterno*, perchè ammettendone la temporalità, la sua creazione sarebbe in riguardo a Dio un puro *accidens*, e come Dio non può essere senza il mondo ideale, e non sussisteva prima che questo esistesse, così il mondo ideale non può essere realmente senza quello fenomenico. L'eternità dell'uno impone la eternità dell'altro. Ma Eriugena fa qui un'evidente concessione alla dottrina ufficiale della Chiesa e, pur contraddicendo al suo intimo pensiero, conclude accettando il dogma della creazione del mondo. Rimanendo invece nella stretta logica del suo sistema, l'unica conclusione possibile delle sue premesse è l'eternità del mondo sensibile (2). La creazione delle cause prime è l'auto-realizzazione divina,

---

(1) *Ibid.*, III, 15 (665 A): Proinde non datur locus nihilo, nec extra nec intra Deum, et tamen de nihilo omnia fecisse, non in vanum creditur. Ac per hoc nihil aliud datur intelligi, dum audimus, omnia de nihilo creari, nisi quia erat, quando non erant. Ideoque non incongrue dicimus, semper erant, semper non erant, et non erat quando non erant, et quando non erant, erat. Siquidem semper erant in verbo Dei causaliter, vi et potestate, ultra omnia loca et tempora, ultra omnem generationem localiter et temporaliter factam, ultra omnem formam ac speciem sensu et intellectu cognitam, ultra omnem qualitatem et quantitatem, ceteraque accidentia, per quae substantia uniuscujusque creaturae intelligitur esse, non autem quid, sit. Et semper non erant; priusquam enim per generationem in formas et species, loca et tempora, in qua omnia accidentia, quae aeternae eorum substantiae in verbo Dei incomunicabiliter substitutae accidunt, profluerent, non erant in generatione, nec erant localiter nec temporaliter, nec in propriis formis, speciebusque, quibus accidentia contingunt. Non irrazionalmente può dunque di esso mondo predicarsi che non *erat quando non erant*, le cose infatti cominciarono ad essere quello che non ancor erano temporalmente, per mezzo della generazione, mentre pur sempre sussistevano in *verbo Dei*, dove non si comincia ad essere, ma si è infinitamente eterni. Ma anche può predicarsi che *erat quando non erant*, ed infatti cominciarono sotto l'aspetto del tempo ad essere quello che non erano cioè ad apparire in forme e specie.

(2) *Ibid.*, III, 16 (669 B). Siquidem eorum aeternitas condita est, et conditio aeterna in dispensatione verbi. Nam et cuncta quae videntur in ordine seculorum temporis et locis per generationem oriri, simul et semel aeternitaliter in verbo Domini facta sunt. Non si creda che incomincino a diventare sol

in quanto Dio, emergendo dall'abisso del suo proprio nulla, si forma e determina nel mondo delle prime cause. La terza natura non è sostanzialmente che la seconda; il mondo ideale e quello reale si identificano, perciò vale per l'uno quello che vale per l'altro, ossia la coesistenza con Dio (1). Dio realizza sè nel mondo delle idee,

---

quando è avvertita la loro apparizione nel mondo, poichè sempre son state nel verbo divino sostanzialmente; ortusque eorum et occasus, in ordine temporum et locorum per generationem, hoc est, per accidentium assumptionem semper in verbo Dei erat, in quo, quae futura sunt jam facta sunt. Siquidem divina sapientia circumscribit tempora, et omnia, quae in natura rerum temporaliter oriuntur, in ipsa praecedunt et susbsistunt aeternaliter. Ipsa est enim mensura omnium sine mensura, et numerus sine numero, est pondus, idest ordo, sine pondere, et ipsa est tempus et seculum, ipsa est praeterita, et praesentia, et futura.

(1) *Ibid.*, III, 20 (683 A). Proinde ex superessentialitate suae naturae, in qua dicitur non esse, primum descendens in primordialibus causis a se ipso creatur, et fit principium omnis essentiae, omnis vitae, omnis intelligentiae et omnium, quae in primordialibus causis gnostica considerat theoria. Deinde ex primordialibus causis, quae medietatem quandam inter Deum et creaturam obtinent, hoc est inter illam ineffabilem superessentiam super omnem intellectum, et manifestam substantialiter naturam puris animis conspicuam descendens in effectibus ipsarum fit, et manifeste in theophaniis suis aperitur. Deinde per multiplices effectuum formas usque ad extremum totius naturae ordinem, quo corpora continentur, procedit; III, 4 (632 C): " Siquidem ex fonte totum flumen principaliter manat, et per ejus alveum aqua, quae primo surgit in fonte, in quantamcunque longitudinem protendatur, semper ac sine ulla intermissione defunditur. Sic divina bonitas, et essentia, et vita, et sapientia, et omnia, quae in fonte omnium sunt, primo in primordiales causas defluunt, et eas esse faciunt, deinde per primordiales causas in earum effectus ineffabili modo per convenientes sibi universitatis ordines decurrunt, per superiora semper ad inferiora defluentia, iterumque per secretissimos naturae poros occultissimo meatu ad fontem suum redeunt. Ibi enim est omne bonum, omnis essentia, omnis vita, omnis sensus, omnis ratio, omnis sapientia, omne genus, omnis species, omnis pulchritudo, omnis ordo, omnis unitas, omnis aequalitas, omnis differentia, omnis locus, omne tempus et omne quod est, et omne quod non est, et omne quod intelligitur, et omne quod sen titur, et omne quod superat sensum et intellectum; *Conf.*, III, 22 (687 C), dove si pone la equazione di Dio e della creatura: sicut substantialia non sunt duo sed unum. Quanto al concetto di spazio conf. Hauréau I, 123: lo spazio (*locus*) non è compreso da alcuna cosa, ma tutto in sè comprende. Se infatti esso non è che il termine, il limite d'ogni finita natura, certamente non tende ad essere in qualche cosa, ma tutte le cose che sono in esso, lo ricercano (*desiderant*) come quello che le limita, che le determina, come loro contenente naturale, fuor del quale non potrebbero che dissolversi nell'infinito.

e in quello delle cose, e questo è il secondo grado della sua auto-effettuazione. Nel passaggio creativo dal nulla al qualche cosa, Dio stesso diventa questo qualche cosa. In lui il fare e l'essere sono equivalenti: Dio è in quanto opera, il suo operare è il suo stesso diventare. In quanto egli crea dal nulla, cioè da sè, Dio prende esistenza.

Ma se la terza natura non è che la fenomenologia sensibile, caduca, effimera e particolare della seconda, ed è come quella totalmente contenuta *in nuce* nel verbo divino, se finalmente Dio stesso, come quarta natura, riassorbe quale causa finale l'universo mondo, quello dei principii e quello dei fatti, quello delle idee eterne e quello delle cose temporali, se questo Iddio, che ritorna alla sua indeterminatezza primordiale, e alla sua inessenzialità originaria, equivale a quel nulla ch'esso era prima d'ogni realizzazione creatrice, se dall'evoluzione da Dio verso il mondo, compiendo un cammino a ritroso, si ritorna all'involuzione del mondo in Dio, quale può essere la conclusioue di questo ciclo, se non la proclamazione di un illusionismo assoluto, che va dal nulla al nulla, passando attraverso ad un qualche cosa, il mondo dei sensi, che è pura parvenza? Ma si potrebbe anche ragionare così: se Dio come natura prima, il mondo ideale come natura seconda sono coevi *ab aeterno*, Dio *ab aeterno* è attuato nel mondo ideale. Ma anche il mondo reale è eterno nella mente di Dio, dunque tutto è *ab aeterno* in Dio, tutto è ed è stato senza principio, tutto è il pensiero di Dio, la sua parola. E la quarta natura, in quanto è riassorbimento delle cose in Dio, come lor termine supremo, è anche *ab aeterno*.

Nulla dunque esiste in realtà, se non come *verbum Dei*. Infatti la parola ultima di questo sistema è la perfetta equazione di Dio e della creatura, che *sicut substantialia non sunt duo sed unum*: Dio come causa, la creatura come effetto. Ma che cosa è l'effetto se non la *causa facta*?

CAPITOLO II.

Ortodossi ed eretici nella filosofia giudeo-araba. — Il grande dibattito dell'eternità del mondo.

Questi stessi problemi dell'eternità di Dio e della creazione del mondo occupano il pensiero dei grandi maestri dell'Oriente, arabi e giudei. Dalla stretta cerchia dei filosofi e dei teologi di professione la disputa dilaga nel volgo ed appassiona anche i profani. Si racconta che quando Ibn Rošd (Averroè) fu presentato da Ibn Tofail al principe Abu-Jakub-Jusuf, le prime parole che questi gli rivolse furono: " Ebbene, che pensano i filosofi dell'Universo? lo ritengono per creato ovvero credono che non abbia avuto principio? „. E come Ibn Rošd, un po' imbarazzato dalla domanda, tentava qualche scappatoia, ecco il re rivolgersi ad Ibn Tofail e intavolare con lui una dotta conversazione su questo tema, citando le opinioni di Aristotele, di Platone, ed altri antichi, opponendo loro le risposte dei dottori della legge musulmana, e mostrando la maggior famigliarità con questo argomento (1).

E veramente non si può pensare questione metafisica più importante in tutta la filosofia orientale. E si capisce. La sua soluzione dava più ancora che il criterio distintivo tra filosofi e teologi una specie di *sciboleth* per separare i credenti dagli eretici. Ai pensatori arabi il problema si affacciava composto di due parti: l'una era una vecchia eredità dei loro maestri greci e sopratutto di Aristotele, o per meglio dire di un Aristotele visto at-

(1) *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* herausg. von Baeumker und Hertling, B. III, H. 4, 1900; M. Worms, *Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophie des Orients und ihre Bekämpfung durch die Arabischen Theologen (Mutakallimûn)*, 1.

traverso il neoplatonismo, l'altra era un dogma della religione, il nodo vitale anzi del loro come d'ogni monoteismo (1).

Che il punto di vista schiettamente aristotelico sull'eternità del mondo fosse molto diverso da quello della speculazione successiva non è dubbio. Il pensiero infatti d'Aristotele non era subordinato ad un presupposto religioso, qual è quello di *una creatio ex nihilo*. La materia eterna è un'idea così connaturata alla mente greca da non lasciar nemmeno adito ad un'ipotesi opposta. La divinità traeva il Cosmo dal Chaos, ecco un dato comune a tutte le antiche cosmogonie.

Su questo terreno della credenza popolare i filosofi avevano elevato i loro sistemi. Il divenire di un *quid*, che non ha principio, ne è il tema fondamentale. Ma i neo-platonici ruppero questa tradizione; e ad essi i pensatori arabi si riattaccano direttamente, discepoli come sono, non di Aristotele, sebbene si dican tali, bensì di Plotino. Di questa teosofia il punto centrale è l'emanazione del tutto da un principio primo di ogni essere. Ora qui si tratta di accordare la materia eterna colla sua stessa emanazione. Per Aristotele l'eternità della materia vale non creazione. Pei neo-platonici questa equazione deve cedere all'ipotesi di una materia, che emana da Dio. Lo sforzo dialettico converge a mettere almeno in salvo una materia, che, pur provenendo da Dio, non abbia principio nel tempo. Per superare l'evidente contraddizione si offre l'espediente di supporre una materia eterna emanata da Dio, cioè una materia emanata *ab aeterno*. Rimane il predicato dell'eternità, ma scompare quello della creazione. Fin qui il neo-platonismo. Nel medio-evo camminando con prudenza su questa via tracciata si fa progressivamente scomparire il pensiero di un'emanazione man mano che il principio teistico col suo rigoroso creazionismo si afferma. Gli Scolastici giunsero facilmente nella difesa del teismo puro ad una dottrina della creazione liberamente voluta da Dio e compiuta *ex nihilo*, e questo è il massimo trionfo della fede.

I filosofi arabi battono una strada di mezzo, si staccano dall'ortodossia schietta e sostengono una creazione necessaria inquinata

(1) Worms, op, cit., 3-4; *Beiträge z. Gesch. d. Phil. Mitt.*, B. V, H. 3, 1906, M. Horten, *Das Buch der Ringsteine Farabis 950 † mit dem Kommentare des Emir Isma'il el-Hoseinî el Fârânî (um 1485) übersetzt und erläutert*, 301 seg.

di residui emanatistici. La materia creata *ab aeterno* dal nulla, questa *contradictio in adiecto* era il problema da risolvere. La soluzione diventerà una creazione senza principio, e perciò una cosa creata, il mondo, che, pur essendo tale, non ha mai cominciato ad esistere; in altre parole creazione *ab aeterno* ed atto di creazione senza un principio, nessuna successione negli atti creativi, bensì *creatio in instanti*, e creatura tanto eterna quanto l'atto che la crea e quanto il suo creatore.

Non ostante il conflitto delle opinioni estreme, è certo però che l'ortodossia e l'eterodossia (e ciò tanto nei circoli mussulmani, quanto più tardi in quelli cristiani) tendono ad incontrarsi in una opinione media, almeno per quegli ortodossi che non disdegnano la filosofia, e quei filosofi che non rinnegano il dogma. Cioè se anche non ammettono l'eternità del mondo come una realtà dicono che la sua temporalità non è dimostrabile. Nella filosofia araba esponente di questa corrente conciliatrice è Averroe, secondo cui i due avversarii potrebbero accordarsi sopra un terreno neutro: ammettere che le conclusioni rispettive oltrepassano la dimostrabilità. Le tesi opposte passano dalla categoria dell'apoditticità a quella della verisimiglianza (1).

Le grandi linee di questa speculazione orientale si tracciano così (2): mentre i *Fratelli della purità*, questi primi enciclopedisti e volgarizzatori sorti nel mondo islamico, rimangono fedeli al creazionismo ortodosso, per quanto velato d'emanatismo neo-platonico (3), e in generale non ne vogliono sapere di un mondo senza principio; già Al-Kindi, facendo il tempo numero del moto e da esso dipendente, introduce nell'universo un elemento di eternità. Il tempo, che mai non si spezza, è un numero continuo, di cui l'elemento peculiare, l'ora, lega in un vincolo indissolubile il passato e il futuro fra loro. Eterno è dunque il tempo, ed eterno il cielo

---

(1) Worms, op. cit., 63 seg.; Horten, 304-305, 311-312.

(2) F. Picaret, *Essais sur l'histoire générale et comparée des Théologies et des Philosophies médiévales*, 1913, 84-89, traccia un breve quadro storico di queste correnti di pensiero arabo e giudaico comparativamente a quello cristiano.

(3) Ueberweg-Heinze, *Grund. der Gesch. der Philos.* II[9], 246. M. de Wulf, *Histoire de la Philos. médiévale*[4], 276, nota 2; " Beit. Gesch. Phil. Mitt. ", V, 1. M. Wittmann, *Zur Stellung Avecembrol's (Ibn Gebirol's) in Entwicklungsgang der Arabischen Philosophie*, 10.

composto di uno dei quattro elementi, che non hanno inizio, nè fine (1).

Al-Fârâbi è un panteista moderato. Dio è in ogni cosa, e tutto è divino in quanto partecipe dell'essere di Dio (2). La catena delle cause forma una serie di cose l'una all'altra legate necessariamente. Ogni causa opera *ex necessitate*, e Dio come causa del mondo non lo ha creato liberamente. Di più, coesistendo causa ed effetto, il mondo è coevo a Dio. Se la causa è eterna, è eterno pure l'effetto, non essendovi tra i due discontinuità. Mancanza di principio non è però mancanza di causa: perciò il mondo pure eterno è sempre opera di Dio. Il pensiero del filosofo arabo potrebbe formularsi così: il mondo è stato creato, ma esso è posteriore al suo creatore solamente secondo l'essenza, non secondo il tempo. Questa dottrina consta di due parti, la prima è che il mondo non à principio, e questo lo dice Aristotele, la seconda è che tutto esce dalle mani di Dio, e questo proviene dalla religione rivelata. I dotti uniscono le due parti in un solo pensiero, proponendo la soluzione: il mondo non ha avuto principio ed è nello stesso tempo creato, ossia è opera non temporale di Dio. Ecco trovata la formula. L'abilità del filosofo sta nello sciogliere la contraddizione che c'è tra l'essere senza principio e l'essere creato. Come ci si arriva? Pensando che una causa eterna, ove agisca come una forza illimitata, per modo che l'effetto segua *in instanti*, produce un effetto che fu sempre e che perciò non à cominciato ad essere, per quanto porti in sè lo stampo della creazione (3).

Ibn-Sînâ (Avicenna) cerca distinguersi tanto dal peripatetismo dei filosofi quanto dal fideismo dei teologi. Dio, come unità assoluta, non ha azione immediata sul mondo, anzi si mantiene estraneo al corso delle cose particolari: centro immobile della ruota lascia la periferia girare a sua posta. Desideroso d'arrestarsi sulla china del panteismo, Ibn-Sînâ, mette il mondo nella categoria del possibile, Dio in quella del necessario. Su questa base egli cerca di consolidare la personalità divina distinta, per quanto come osserva

(1) Worms, op. cit., 17-18; A. Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Ishâq Al-Kindi. Liber de quinque essentiis* in " Beit. Gesch. Phil. Mitt. ", B. II, H. 5, 39-40.

(2) Horten, op. cit., 297; Worms, op. cit., 25.

(3) Horten, op. cit., 301, 306-309; Worms, op. cit., 18-26.

Ibn-Rošd, non ammettendo l'esistenza d'alcuna sostanza separata e facendo il mondo eterno come Dio, sia condotto inevitabilmente alla loro identificazione.

Il tempo non può essere il moto, chè questo è diverso nei diversi oggetti mobili, mentre quello è in tutti d'una sol specie e d'un sol modo. Il *nunc* è quello che unisce il passato al futuro pur non essendo nulla per sè stesso, e il tempo, che non è in alcuna cosa, consiste soltanto del prima e del poi e può dirsi altro non sia fuorchè numero, il numero o la misura, che scande il pensabile. Con ciò Ibn-Sînâ parafrasa Aristotele. Non si pensa il tempo disgiuntamente dal moto, e là, dove questo non è, nemmen quello si avverte. Scompare perciò il tempo nella quiete, la quale solo può misurarsi ragguagliandola ad un mobile, che le sia simultaneo. I corpi fisici non sono direttamente nel tempo, bensì nel moto, che a sua volta è nel tempo. Con questa espressione Ibn-Sînâ tradisce come nel suo pensiero, che è quello di molti altri orientali. prevalga tutt'ora il concetto di un tempo considerato quale un prodotto, una specie di creatura. Come un principio a sè, fu il tempo oggetto della creazione, ed il suo creatore non può precederlo secondo la durata, ma secondo l'essenza. Così sostanzialmente concorda con Al-Fârâbi, ritenendo dimostrabile l'eternità del mondo senza di fatto dare questa dimostrazione e non escludendo l'opposta opinione della temporalità. La priorità di Dio sul mondo è pensata non in ordine al tempo, ma in ordine alla causa; il mondo infatti è eterno cioè senza principio temporale, ma non senza principio causale; Dio invece è senza entrambi! (1).

Ibn-Tofail rimane dubbioso di fronte alla domanda, se il mondo sia sorto dal nulla o no, se abbia avuto un principio o se sia eterno, ripetendo qui il solito argomento: come ammettere un principio al mondo, senza ammettere un tempo anteriore alla sua produzione? È questo il grande scoglio contro cui viene a naufragare la dottrina creazionista. Ma d'altra parte, se il tempo è un ingrediente per così dire, o una porzione del mondo istesso, e da questo inseparabile, come potrebbe allora il mondo essere posteriore al tempo? (2).

---

(1) Stöckl, op. cit., II, 28; Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, 95-96; Carra de Vaux, *Avicenna*, 1900, 85-86, 186-189, 194 seg.; Worms, op. cit., 26-38; Horten, op. cit., 309.

(2) Stöckl, op. cit., II, 217.

Ma la reazione antifilosofica era già alle porte: e nel conflitto fra il dogma e la ragione, quest'ultima doveva restare sopraffatta. La filosofia aveva i giorni contati nell'oriente; ben presto la sua vittoriosa rivale avrebbe stroncato quest'albero dalle radici, assicurando il dogma della *creatio ex nihilo* contro le riserve e i dubbi dei liberi pensatori (1).

Rappresentanti dell'ortodossia mussulmana, in opposizione aperta al filosofismo peripatetico con una tendenza manifesta ad accentuare le premesse fatalistiche contenute nel Corano, e a rimettere così il pieno destino dell'uomo nelle mani del suo Creatore, i Mutakallimûn, i dogmatici dell'Islamismo, sostengono la creazione della materia *ex nihilo*, l'inizio del mondo, l'esistenza di un Dio libero creatore distinto dalla creazione, e che vi agisce provvidenzialmente in modo continuo e diretto (2). Ponendo a base del mondo corporeo un sistema limitato di atomi indivisibili, anche il tempo è fatto consistere di momenti o, com'essi dicon, di molti *ora* di minima durata e di non ulteriore scindibilità. In questo pensiero c'è pure qualche cosa di reale, solamente lo guasta il suo oggettivare e proiettare il tempo fuor dello spirito, mentre la sua divisionaria momentaneità ha un valore intrinseco e soggettivo.

E allo stesso modo che nessun corpo può estendersi all'infinito, così accade del tempo. Non si parli dunque nè di spazio infinito nè di durata illimitata. Ogni corpo, per quanto grande si voglia supporre, deve pure consistere di un numero determinato di atomi, e quindi essere limitato; ed anche l'insieme di tutti i corpi, ossia il mondo, non può essere infinito, ma necessariamente deve avere un limite. Nè diversamente del tempo. Ogni durata, per quanto possiamo estenderla, consiste d'un numero determinato di momenti, ed è quindi limitata. L'infinito, se per esso intendiamo un'infinità

(1) Worms, op. cit., 62; Wittmann, op. cit., 6. Picabet, *Essai*, etc., Ch. XIX; *Science, Théologie et Philosophie danc l'Islam*, 380 e seg.

(2) Ueberweg-Heinze, op. cit., II, 242 segg.; Stöckl, op. cit., II, 144 seg.; Worms, op. cit., 39-49; Horten, op. cit., 308-310; A. Rohner, *Das Schopfungsproblem bei Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin* (" Beit. z. Gesch. d. Phil. Mitt. ", B. XI, H. 5, 1913), 10-22, espone i fondamenti filosofici del sistema dei Mutakallimûn, le prove del loro creazionismo e le critiche opposte da Maimonide, ricavandone i dati dalla sua *Moreh Nebûchim (Doctor perplexorum)*.

aritmetica, è concetto contraddittorio, inconcepibile e dev'essere bandito dalla scienza. La limitatezza dell'universo di fronte all'infinitudine di Dio è il miglior punto d'appoggio della sua onnipotenza. Come lo scopo, cui i Mutakallimûn tendono, è quello di dimostrare l'azione libera e diretta di Dio su tutte le cose, ossia, che tutto ciò che esiste od accade, è opera divina, devono negare valore di realtà alle relazioni, che corrono tra le cose stesse nel mondo. Infatti le relazioni non esprimono mai oggetti reali, ma sono soltanto modi del pensiero. Tempo e spazio, relazioni anch'ossi, sono pensieri e non esprimono nulla di ciò, che appartiene alle cose come realtà. " Quello che diciamo sopra, può anche essere detto sotto, ciò che in rispetto allo spazio possiamo affermare d'una cosa, lo potremmo anche negare, in altre parole la posizione di una cosa nello spazio non esprime nulla del suo essere reale ". Lo stesso può dirsi del rapporto temporale (1).

Questa dottrina è un pluralismo inerte, in cui nulla è od accade senza la diretta azione di Dio. Di reale non vi sono che le sostanze singole, gli atomi, ossia gli elementi ultimi, indivisibili dei corpi, a questi competono dunque veramente gli accidenti, eccezione fatta per quelli della quantità, che presuppone l'aggregazione plurima delle parti infinitesime, ossia il corpo. Ciò posto, non si può più parlare di differenza essenziale e specifica delle cose corporee. Gli atomi, onde i corpi si formano, sono equivalenti e le differenze non cadono che sugli accidenti. Non nature specifiche fisse, non forme naturali, ma pure distinzioni accidentali. Ogni sostanza può assumere qualsiasi accidente. E gli accidenti sono massimamente caduchi, anzi la loro caducità è tale che nessuno di essi può durare per due momenti, per due *ora* consecutivi. Nell'istante che segue a quello della sua apparizione, l'accidente attuale deve scomparire. Da ciò deriva che a nessuna creatura possa assegnarsi una facoltà od un potere d'azione sopra un'altra, ciò che presupporrebbe in essa una natura determinata, perchè se la po-

---

(1) Worms, op. cit., 45, nota 4, cita Schmolders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, 163 " le mot " temps " exprime la simultaneité d'un objet avec un autre, ou mieux encore, la connexion d'un certain fait de notre imagination avec un fait connu; ib. 164-165: le temps est la conjonction d'une chose déterminée avec une autre qui ne le serait pas, prise isolément; ou, si l'on veut, la liaison d'un phénomène quelconque avec un phénomène connu ".

tenza. che è accidente anch'essa, durasse fino all'atto, sussisterebbe più d'un istante. Sostanza ed accidenti sono da Dio, quali sue creature.

Come però l'accidente è momentaneo, non è l'opera divina esaurita colla creazione della sostanza e del suo accidente, ma deve rinnovellarsi in ogni momento suscitando in quella sempre nuovi aspetti di questa. Noi abbiamo l'impressione di cose dotate di proprietà permanenti, se Dio suscita in una sostanza una serie di accidenti della stessa specie; quando vi susciti invece accidenti diversi, ecco per noi il cambiamento. Attività e moto non sono dunque delle cose, ma di Dio. Tutto che accade, è da ricondursi ad una divina causazione. Dio crea la morte e la quiete, come la vita e il movimento. L'anima stessa dell'uomo è un'accidente, che Dio continua senza posa. Non vi sono leggi naturali, ma anzi può dirsi che Dio solo sia causa e legge del mondo, nè due fatti si incatenano necessariamente fra di loro in vincolo causale, perchè se Dio lo volesse, l'universo potrebbe essere tutt'altro da quello che è (1).

Questo occasionalismo si spinge nel campo etico alle sue ultime conclusioni. Dio fa nell'uomo il volere, la forza e l'azione; l'uomo rimane passivo, i suoi atti non sono in realtà che atti divini, creati dalla potenza di Dio ed assegnati agli uomini. L'uomo ridotto a cieco strumento della volontà infinita, soggiace ad una predestinazione invincibile, nella quale però egli sa ancora trovare il proprio adattamento. Qui infatti lo spirito di rassegnazione, che caratterizza il fatalismo mussulmano, trova la sua espressione più logica. Era naturale che questa corrente di pensieri conducesse gradatamente al misticismo dei Sûfi, il quale poggia sopra i capisaldi seguenti: impotenza assoluta della ragione a fondare la conoscenza, e conseguente sfiducia nei mezzi intellettivi dell'uomo;

---

(1) Tutto si riduce alla divina causalità. MAIMONIDE (cit. da STÖCKL) dice di loro: " quando homo movet (h. e. sibi videtur movere) calamum, hominem nequaquam illum movere, sed motum calami esse accidens a Deo (dicunt) in calamo creatum, motum item manus, quae secundum nostram opinionem movet calamum, esse accidens a Deo in manu moventis creatum. Deum autem hanc consuetudinem observare tutum, quando motus manus accidit ad motum calami, manui vero nullam plane inesse actionem vel causam per se ad calamum movendum, nam accidens non transire a subjecto in aliud ".

insussistenza del principio di causalità, cui si sostituisce la volontà di Dio a regolare il decorso d'ogni evento; inesistenza di un ordine naturale ossia di una legge del mondo; affermazione dell'immutabilità di Dio.

L'universo, emanazione divina, non è distinto da Dio, anzi è Dio stesso in quanto si è in esso diffuso. Dio conoscendosi, spezza la sua unitaria essenza nella pluralità delle cose; in esse Dio si fa cosciente di sè, perchè ogni cosa è specchio di Dio. Questa emanazione è necessaria ed eterna, cosicchè il mondo non può dirsi posteriore a Dio nel tempo. La più alta aspirazione dell'uomo è la sua identificazione con Dio, è la indiazione, compiuta non sotto la condizione del tempo, ma nell'eternità (1).

Al-Gazâlî spicca nel bel mezzo di questo cozzo di idee e di fedi, come la più alta personalità spirituale dell'oriente. Scettico e credente ad un tempo, le sue conclusioni sono negative in filosofia, positive in religione. Renan ben dice di lui: Gazâlî, come faranno altri mistici, vuol fondare la religione sullo scetticismo, il che è una grande imprudenza (2).

L'opinione dell'eternità del mondo è eresia: nessun mussulmano può credere che l'universo non abbia avuto un principio, nella creazione *ex nihilo* compiuta da Dio. Nulla d'eterno v'ha oltre Dio, come nulla d'infinito, non la materia o il moto, non il tempo o lo spazio, ma Dio solo è oltre ogni tempo ed ogni spazio, non circoscritto da alcun limite, perchè anteriore e superiore ad ogni cosa.

Spazio e tempo infiniti sono puri immaginarii, e un tempo antecedente al mondo è mera finzione.

Prima della creazione, Dio " *erat sine mundo et sine tempore, post vero creationem fuit cum mundo et cum tempore* ". Anche lo spazio è finito, chè, oltre a quello occupato dal mondo, non v'è alcuna estensione. Che se si obbiettasse: Dio non avrebbe potuto creare il mondo assai prima, ciò che implicherebbe un tempo misurabile anteriore alla creazione? si risponderebbe, che ragionando allo stesso modo, Dio avrebbe potuto creare il mondo più grande di quello che è. Nè vale dire che il momento iniziale del mondo presuppone un prima, in cui questo non era, riportandoci così ad un tempo

(1) Stöckl, op. cit., II, 181.
(2) Renan, op. cit. 97.

antecedente. Prima e poi non sono entità reali, ma rappresentazioni della nostra coscienza formate in seguito ai rapporti, che noi inseriamo nel divenire, cosicchè ciò che è passato potremmo anche rappresentarcelo come futuro e inversamente. Se infatti sopprimiamo il movimento, cessa il criterio distributivo del prima e del pòi. Non c'è tempo senza moto, nè, senza questo, antecedente e conseguente. Pura illusione è ogni aumento addizionale, che noi facciamo ai limiti spaziali e temporali dell'universo mercè i nostri poteri di fantasia. Così per Gazâlî tempo e spazio diventano piuttosto condizioni all'esercizio della facoltà immaginativa e della percezione sensibile, che non realtà estrinseche alla coscienza. Il che è notevolmente profondo. Gazâlî sente che l'infinità del tempo, implicando la regressione all'infinito della causa, nega sostanzialmente la creazione di Dio, allo stesso modo che l'infinità dello spazio compromette praticamente la sua onnipotenza. Perciò egli si fa sostenitore della limitazione d'ogni serie, nel tempo, nello spazio e nella causalità. L'infinito è nel possibile, non nel reale. La sua critica antifilosofica del resto non si ferma qui. Il principio stesso di causalità è messo in discussione, più ancora è in definitiva negato.

Ciò che cade nella nostra esperienza è soltanto la successione, non la derivazione delle cose l'una dall'altra. L'abitudine mentale di vedere eventi insieme collegati, ecco ciò che chiamiamo la causalità. " Hume n'a rien dit de plus „ nota Renan. Ma collegati da chi? da Dio, non da una legge di natura, e la volontà di Dio può operare anche l'opposto. Gazâlî è così veramente il distruttore della filosofia, che nel mondo mussulmano non ha potuto più riaversi da questo colpo (1).

Fedele pure alla ortodossia creazionista rimane la corrente giudaica da Saadiah Fajjumi a Maimonide.

In Saadiah Fajjumi, il principio della creazione si affaccia come culminante. Impossibile negare la creazione, l'essenza stessa del tempo la impone al nostro pensiero (2).

La comune esperienza ci dà la distinzione di passato, presente, futuro. Il tempo che sta, ossia che forma il presente vero, è molto

---

(1) Stöckl, op. cit., II, 196 seg.; Carra de Vaux, *Gazali*, 1902, 67 seg.; Worms, op. cit., 49-62; Horten, op. cit., 310 seg.

(2) Stöckl, op. cit., II, 254 seg.

inferiore al presente come viene indicato ordinariamente, e ciò perchè il tempo non posa mai, tanto che il presente può considerarsi come un punto, al quale si collegano il passato ed il futuro, od anche che si estende insieme verso il passato o verso il futuro.

Se l'uomo vuole nel suo pensiero dal punto essenziale, che forma il vero presente, risalire sempre più oltre, ciò gli è impossibile, perchè il tempo a *parte ante* si stende e si suddivide infinitamente, nè il pensiero umano può toccare il vertice supremo d'una linea, che ascende così all'infinito. Ma anche la catena causale delle cose stesse, che si succedono in rapporto al tempo, risale su per la medesima linea temporale, anche l'essere in quanto diventa, ad essa si riconduce, discendendo giù fino a noi; poichè, se il divenire non potesse arrivare fino a noi, noi stessi non saremmo, nè potrebbero gli effetti di esso divenire coesistere con noi, nè le cose, che esistono, avrebbero più esistenza. Ma la coscienza mi dice ch'io sono, dunque io debbo riconoscere necessario che il divenire o l'essere si svolga sopra una linea temporale e giunga fino a me.

E il tempo, non ostante l'estensione per noi illimitata di questa linea, è in realtà finito e limitato, chè altrimenti il divenire, il quale procede e si svolge dentro i confini del tempo, se questo fosse illimitato, non potrebbe stabilire con esso nessun collegamento, e allora la nostra conoscenza dovrebbe estendersi al futuro, come si estende al passato.

Un tempo limitato impone un mondo che à avuto un'origine, ma, se le cose hanno avuto inizio, dobbiamo con ciò dire si siano prodotte da loro ovvero siano state prodotte da qualche altro ente ad esse estraneo? Non certo prodotte da loro medesime, poichè in tal caso sarebbero già state quando ancor non erano, ossia il loro *fore* sarebbe equivalente al loro essere stato, ciò che contraddirebbe alla nostra rappresentazione della partizione del tempo.

Dunque il mondo è creato dal nulla per opera di Dio. Anche intorno alla natura dello spazio Saadiah Fajjumi si mantiene nel più scrupoloso spirito ortodosso. Volendo sopratutto evitare la preesistenza di qualsiasi oggetto alla creazione divina, nega che l'essenza dello spazio sia data dalla sua natura di contenente di un corpo; ma anzi dalla contiguità delle cose che si percepiscono sensibilmente.

Non dobbiamo dunque pensare uno spazio, che anteriormente alla creazione sarebbe stato al posto del mondo, come un vôto preordinato ad accogliere la concreta presenza delle cose; perchè astrazion fatta dai corpi non si può parlare di spazio alcuno. E altrettanto dicasi del tempo; che cosa infatti è un tempo se si astrae dal movimento delle cose? Nulla, esso è adunque soltanto il permanere delle cose create, in una maniera di movimento uniforme, o anche la rappresentazione di ciò che, essendo variamente e successivamente in movimento, è per noi sensibilmente percepibile. Cosicchè può conchiudersi che il tempo è limitato al mondo e non inversamente.

Si accosta a questa concezione Moise Maimonide; ossequente alla tradizione mosaica ammette la creazione, combatte l'eternità del mondo, considera il tempo come creato da Dio insieme col mondo e gli assegna il valore d'un accidente inerente al movimento (1).

L'autore del *Fons vitae* è un teista convinto. (2) Di Dio *quaeritur tantum an est, non quid est nec quale, nec quare est* (3). Come fat-

---

(1) Stöckl, II, 282 seg.; Rohner, op. cit., 9. La soluzione che Maimonide dà al problema può riassumersi così: la pura ragione non può apoditticamente dimostrare, che il mondo deve essere stato creato, tesi dei Mutakallimûm, nè che il mondo non può esser stato creato, tesi degli aristotelici arabi. La rivelazione ci dice che il mondo è stato creato, e le ragioni filosofiche, che militano per la creazione, sono di gran lunga preferibili a quelle che stanno per l'eternità del mondo (op. cit., 36-44). Queste prove sono esposte e criticate da Maimonide (op. cit., 25-35). Maimonide non ha certo dimostrato impossibile l'eternità del mondo, egli ha soltanto messo in luce le difficoltà grandissime collegate con questa tesi, difficoltà eliminabili coll'ipotesi della libera creazione. Ma in fondo la vera ragione, che persuade Maimonide a respingere il principio aristotelico, è ch'esso compromette la sua fede. Ammettere l'eternità del mondo, come la pone Aristotele, egli dice, ammetterla cioè come una necessità, per modo che alcuna delle leggi della natura non possa esser cambiata, e nulla possa uscire dal suo corso abituale, sarebbe scalzare la religione dalla base, dichiarare menzogneri tutti i miracoli, e negare tutto ciò che la religione ha fatto sperare o temere agli uomini (op. cit., 43-44).

(2) Wittmann, op. cit., 7 segg. Avencebrolis (*Ibn Gebirol*), *Fons vitae, ex arabico in latinum translatus ab* Iohanne Hispano *et* Dominico Gundissalino, *ex codicibus parisinis, amploniano, columbino primum edidit* Clemens Baeumker, " Beit. z. Gesch. Phil. Mitt. ", I, 2, 3, 4.

(3) *Ibid.*, V, 24 (p. 301, 19).

tore e motore primo egli rimane estraneo allo spazio ed al tempo (1). Un doppio sistema di sostanze permette a questa cosmologia la spiegazione dell'universo; le sostanze semplici (*spirituales sive intelligibiles*) che Dio ha creato e che sono *ubique et in non tempore*, e le sostanze composte (*corpora*), che si limitano spazialmente per modo da non lasciare colla loro mutua impenetrabilità nessun vôto e soggiacione alla categoria della durata (2), le seconde incluse nelle prime o meglio in esse disperse, *mundus corporalis natat in substantis intelligibilibus sicut navicula in mari et sicut avicula in aëre* (3). Un alito di panteismo pervade questo pensiero: Dio è dichiarato *locus infinitus*, e la materia, onde il mondo si compone, non tanto è in Dio, quanto in sè lo accoglie (*sicut cathedra unius*) (4), ricevendo forma dalla mente divina mentre offre a quella ospitale riposo (*voluntas, donatrix, forma sedet in ea et quiescit super eam*). L'eternità del Creatore si estende dunque alla sua creazione; ossia sono anche eterne la materia e la forma del mondo. Lo spirito ortodosso di Ibn-Gebirol rifugge dinanzi a questa soluzione radicale, e alla domanda del discepolo *aeternae fuerunt materia et forma aut coeperunt esse?* il maestro risponde con sottile dialettica: *postquam res non est nisi ex suo opposito debet ut esse sit ex privatione, scilicet ex non — esse, ergo materia est ex non-materia et forma ex non-forma. Et etiam quia si materia ex forma fuerint secundum generationem et omme naturale ex suo simili tunc esset hoc in infinitum* (5).

La situazione era dunque questa: due correnti sviluppatesi nell'Islam circa l'interpretazione delle verità rivelate s'incontravano; la prima partiva dalla scienza e avrebbe voluto assoggettarvi il

---

(1) Factor primus est locus infinitus, *ibid.*, III, 8 (95, 28) — factor primus est factor sine tempore, III, 5 (88, 19); III, 7 (93, 94 seg.); virtus dei agit in omnibus sine tempore, III, 15 (111, 12).

(2) *Ibid.*, V, 24 (301, 12-14); V, 4 (322, 2); II, 14 (46, 18) distingue due luoghi, il *corporalis locus* definito come *applicatio* superficiei corporis ad superficiem corporis alterius (II, 14 (47, 24)) ed in esso è impenetrabilità di corpi, proprietas est loci corporei ut multa non coniungantur in eo simul (III, 33 (157, 3)), e lo *spiritualis locus*, in cui multa simul esse possunt (III, 32, 154, 7), e che è tutt'uno colle substantiae simplices.

(3) *Ibid.*, III, 57 (205, 11).

(4) *Ibid.*, V, 24 (335, 23).

(5) *Ibid.*, V, 31 (313, 21 seg.); materia fuit creata cum creatione formae sustentatae in ea sine spatio temporis, V, 42, 334, 12.

dogma (filosofi o Mutaziliti), la seconda faceva il cammino opposto, partiva dalla religione e riconduceva la scienza al dogma (ortodossi e Mutakallimûn). Secondo gli ortodossi la scienza doveva fornire le prove della temporalità del mondo (che è un dogma), perchè dalla temporalità si ricavava immediatamente la prova della creazione. Avvertiti da uno squisito senso religioso essi capivano che, se del mondo non si dimostri che esso abbia avuto un principio nel tempo, la prova dell'esistenza di un Dio creatore è compromessa (lo stesso si verificherà più tardi nell'ortodossia cristiana). Avevano un bel dire i filosofi che ciò non è vero, che Dio può dimostrarsi anche fuori di questa condizione. Essi non erano creduti ed a ragione. Averroe, come poi Tommaso, cercherà di mettersi su un terreno neutro: Dio esiste, il mondo è creato, ma non si può dimostrare che sia eterno. Il grande commentatore rimprovera agli ortodossi che la loro prova dell'esistenza di Dio non è apodittica, e non conduce con evidenza alla dimostrazione di un Creatore. Ma Al-Gazâli risponde: ciò che voi non volete è la conclusione, cioè la temporalità del mondo e quel che è peggio la sua creazione. La questione si può porre così: il dogmatismo (mussulmano e cristiano) sostiene la *creatio ex nihilo*; il filosofismo non rifiuta in apparenza la *creatio ex nihilo*, pur evitando quest'espressione, ma nega la *creatio ex nihilo*, *post et nihilum*. In altre parole ci deve essere alcunchè di reale, un essere accanto al non essere, e da questo reale *per sè* sorge il divenire del mondo (*per accidens* soltanto dal non essere). Si tratta di una nuova interpretazione del vecchio aforisma *ex nihilo nihil fit*. I filosofi postulano un soggetto, una materia della possibilità, che deve precedere il divenire, mentre i dogmatici suppongono questa possibilità solo nella potenza del Creatore.

Quando Al-Fârâbî dice: Dio presta esistenza all'essenza delle cose, è chiaro che nel suo pensiero, che è quello della filosofia, la materia non può essere senza causa, ma è volontieri pensata senza principio. Ortodossi e filosofi si accordavano senza difficoltà su queste proposizioni: 1° Dio ha dato esistenza ad ogni essere extradivino, ossia ha creato dal nulla; 2° la temporalità del mondo non è dimostrabile; 3° ma nemmen la sua eternità; 4° prima del mondo non ci fu tempo, chè questo suppone il moto, di cui è misura.

Ma si separavano poi su queste differenze essenziali: il mondo è creato *ex nihilo et post nihilum* (un *post* non temporale s'intende,

perchè il non essere è assolutamente estraneo alla determinazione di tempo) e questa è la tesi ortodossa; il mondo è creato *ex nihilo, minime tamen post nihilum* e questa è la tesi filosofica. In altre parole secondo la prima Dio esiste senza il mondo e prima di esso, per la seconda invece Dio non esiste senza il mondo. E la ragione fondamentale, che spingeva i filosofi a sostenere questa dottrina, per cui il mondo non ha avuto un principio, doveva essere il desiderio di non lasciare distruggere quell'antico pensiero raccolto nella tradizione greca, che dà all'universo un substrato anteriore alla sua creazione, e che l'ortodossia avrebbe voluto abolire col pretesto che la potenza di Dio non ne ha bisogno.

Il conflitto delle idee era a questo punto, quando Ibn-Rošd fece il suo tentativo di conciliazione, che era nello stesso tempo e principalmente un'opera di difesa della filosofia e dei diritti del pensiero di fronte al rigorismo e all'intolleranza dei dogmatici. Siccome lo stesso dibattito si doveva ripresentare nella speculazione cristiana si comprende l'importanza dell'averroismo, che entrerà come fattore essenziale di tutta la filosofia del medio-evo, sia che vi venga accolto per assimilarlo, sia che venga discusso per eliminarlo. Non ostante i tentativi di conciliazione il dissidio era profondo e sostanziale. L'ortodossia infatti combatteva per il principio puro e semplice della creazione, concetto eminentemente religioso ed orientale, che esalta al massimo la potenza di Dio, il filosofismo sosteneva l'eternità dell'Universo, ciò che in fondo nega la creazione, riattaccandosi così al pensiero scientifico dei Greci, e sottraendo il mondo, l'uomo e il suo destino all'arbitraria volontà di un Creatore (1).

Il sistema di Averroe è in questa direttiva (2). Premessa la distinzione aristotelica tra la potenza e l'atto, egli si domanda quale dei due preceda, per rispondere che, se si tratta delle cose singole, non è dubbio che la potenza, secondo l'ordine del tempo, vien prima dell'atto, poichè le cose sono prima in potenza, poi da questa passano all'atto; ma, se si ha riguardo alla causa generale, allora si deve rivendicare assolutamente la priorità all'atto sulla potenza. E ciò tanto rispetto alla causa finale quanto alla causa efficiente.

(1) Horten, op. cit., 310-312.
(2) Stöckl, op. cit., II, 81-121; Renan, op. cit., 110 segg.

Se guardiamo la causa finale, allora l'atto ossia l'effettuazione è il compimento della potenza, che è quanto dire il fine verso cui essa si dirige. Ora lo scopo è la prima e la più alta di tutte le cause, dalla quale tutte le altre sono condizionate, e che a tutte va innanzi. Se l'atto dunque è lo scopo della potenza, esso manifestamente la precede, Lo stesso dicasi se guardiamo alla causa efficiente. Non può la potenza per sè stessa passare all'atto, ma abbisogna d'una causa efficiente, che a quella la conduca. Conseguentemente l'atto precede la potenza, in quanto esso deve presupporsi come causa efficiente, affinchè la potenza possa venire ad effettuazione. E così sotto un doppio rapporto è affermata la priorità dell'atto sulla potenza, sia come causa finale, sia come causa efficiente.

All'atto di fronte alla potenza compete la priorità della causalità in modo essenziale. In riguardo al tempo può ascriversi all'atto una priorità solo in quanto lo si presupponga come causa della potenza, e non in modo essenziale. Che, se si ha riguardo alle cause efficienti delle singole cose naturali, le quali sorgono e tramontano, anche queste cause certo precedono il loro effetto secondo il tempo; ma questa priorità del tempo non può essere considerata come una legge generale, la quale riguardi la causa efficiente in sè e per sè presa. Altrimenti occorrerebbe che ad ogni causa ne precedesse un'altra nel tempo, ed a questa un'altra e così in infinito, nè mai si giungerebbe ad una prima ed eterna causa. Ma senza una prima, eterna causa non può esservi alcun principio nè alcun fine nel tempo. Se la causa del mondo precedesse dunque nel tempo il mondo stesso, necessariamente il presente corso delle cose sarebbe soltanto la parte o il momento d'un corso precedente, e questo di un altro e così via senza fine. Per non cadere in questa conclusione inaccettabile, bisogna rivendicare all'atto la priorità della causalità di fronte alla potenza, ma non estendere questa priorità della causalità anche alla priorità del tempo. Applichiamo ora questo concetto al movimento, che osserviamo nel mondo. Il moto delle cose suppone un motore primo, immobile e che muova per necessità. Il movimento che da esso emana dev'essere eterno, come eterno è il motore che lo produce. Eterno il motore perchè altrimenti sarebbe esso stesso un prodotto, ciò che equivarrebbe a dire che si sarebbe trovato prima in potenza e solo avrebbe potuto essere portato alla realtà da una causa motrice estranea. Ma in tal

caso come potrebbe ancora dirsi che sia il motore primo? Ma non solo è eterno il motore, ma anche il movimento, che da esso emana, è tale: infatti il motore move *ex necessitate* in forza della sua propria natura, non può quindi il moto, che da quello deriva, avere avuto principio alcuno. Prendiamo del resto il concetto del tempo: può forse pensarsi un tempo, che non sia eterno, che sia prodotto e che abbia un principio? *Tempus non potest generari ab aliquo, quia si ponamus ipsum esse generatum, ergo est postquam non erat, et non erat antequam esset; sed ante et post sunt duo nomina partium temporis; ergo tempus est antequam sit. Item si tempus esset generatum, invenetur instans praesens, ante quod non erit tempus praeteritum, sed impossibile est imaginari instans praesens in actu stans, quod praecesseret tempus praeteritum* (1). Manca il tempo di principio, ed anche di fine, chè la cessazione del tempo porterebbe a contraddizioni logiche analoghe a quelle del suo cominciamento. Concetti di tempo e di moto costituiscono un tutto inscindibile; il primo infatti è una conseguenza del secondo, ne è la misura secondo il prima ed il poi. Se il tempo è eterno, come non lo sarebbe il movimento? Se il primo è un continuo, anche il secondo è tale, nè ammette alcuna interruzione, ed essendo continuo è uno solo, pur includendo o meglio condizionando una molteplicità di moti subordinati, rimane in sè uno e indivisibile. L'eternità del mondo discende logicamente da queste premesse. Il mondo, che è la materia ridotta a forma e realtà, altro non è se non l'oggetto del movimento emanato dal motore primo. Ma se il movimento è eterno e non può essere pensato senza ciò che è mosso, anche il mondo, che è appunto ciò che è mosso, dev'essere eterno come il moto stesso. Non può quindi il mondo avere avuto principio alcuno, come non potrà avere nessuna fine; chè la materia non può distruggersi, come non si distrugge il moto. Non è il mondo nè generabile, nè corruttibile: esso esiste eterno accanto a Dio e fuori di lui. Cosicchè Dio è la causa del mondo, non però come suo creatore, ma soltanto come suo motore. E come Dio muove necessariamente per la sua propria natura, così anche il mondo è per la sua stessa natura mosso di necessità, nè possono pensarsi il mondo senza Dio, nè Dio senza il mondo; chè, movendo Dio, per la sua natura non potrebbe essere tale motore

---

(1) *Epitome metaphysicae,* tract. 4. 115 (Ed. Venezia, 1542), cit. da Stöckl.

senza che vi fosse ciò che ne è mosso, ossia senza il mondo. Dio e mondo si compiono a vicenda, nè l'uno nè l'altro potrebbero essere quello che sono senza la loro reciproca coesistenza.

Averroe, difendendo l'eternità del mondo contro l'opposta dottrina di Al-Gazâlî, conclude che generazione e corruzione, che noi scorgiamo nel regno delle cose mondane, formano un processo, cui non può assegnarsi inizio o termine alcuno. La loro serie è infinita in avanti come all'indietro (1). Gl'individui sorgono e scompaiono in una successione eterna: l'eternità del movimento vuole che la nascita dell'uno sia la morte dell'altro e inversamente senza limite nel tempo. Ma d'altra parte la stessa eternità del mondo, e l'eternità del processo di generazione e corruzione nel mondo, impongono che nessun individuo, che esca dal processo generativo, possa pretendere ad un'eterna durata. Ciò che sorge deve anche scomparire.

È molto interessante vedere come Averroe combatta la creazione del mondo dal nulla, sottilmente polemizzando co' suoi avversarii. Se si dice che il mondo fu creato da Dio, bisogna ammettere che l'atto divino della creazione sia stato libero, poichè deve essere posto nella libera determinazione, che Dio fa di sè stesso, il creare il mondo ovvero il non crearlo. Ma questa supposizione che il mondo sia il prodotto della libera volontà e della sua scelta ci conduce ad insolubili difficoltà. Il mondo non era prima d'esser chiamato all'esistenza, dunque Dio ha voluto prima la non esistenza del mondo e poi la sua esistenza. Ma questo passaggio della mente divina da un volere ad un altro, o fu determinato da motivi provenienti dal di fuori ed estranei a Dio stesso, ovvero fu l'effetto di un cambiamento, che Dio operò in sè medesimo. Ma come ac-

(1) Renan, op. cit., 108-109 " sull'origine degli esseri, dice Ibn Rošd, vi sono due opinioni opposte, oltre quelle intermedie, gli uni spiegano il mondo mediante l'evoluzione, gli altri mediante la creazione, i primi dicono che la generazione non è che lo sviluppo o in certo qual modo lo sdoppiamento degli esseri, e l'agente in tal caso non ha altra funzione che quella di trarre gli esseri l'un dall'altro e distinguerli. Le sue funzioni sono quelle d'un motore. I partigiani della creazione dicono che l'agente produce l'essere senza che vi sia bisogno d'una materia preesistente "; 111-112: combattendo il creazionismo continuo dei Mutakallimûn, Ibn Rošd sostiene che la generazione non è che movimento, ed ogni movimento suppone un soggetto, questo soggetto, questa possibilità universale è la *materia prima* dotata di ricettività, eterna, non generata, incorruttibile.

cettare senza evidente assurdità l'una o l'altra di queste due proposizioni? Nel primo caso, donde potrebbero venire quei motivi alla determinazione divina, che sono estranei a Dio, mentre prima della creazione nulla evidentemente esiste fuori di Dio? E nel secondo caso non vale forse il principio che nessun essere può mutarsi da sè? Oltre a ciò, soggiunge Averroe, la volontà si muove verso il bene e va da un bene minore ad uno maggiore. Dunque se Dio prima volle il non essere del mondo e poi il suo essere, bisogna per forza ammettere ch'Egli non avrebbe potuto voler prima l'essere del mondo, per una di queste due ragioni: o perchè si frapponeva un ostacolo che impediva questo volere e lo rendeva impossibile, ciò che nessuno vorrà ammettere, data la divina onnipotenza, ovvero perchè Dio riconosceva il non essere del mondo come un bene più grande del suo essere. Ma un non essere non è mai un bene essendo implicito al concetto di bene alcunchè di reale. E allora come Dio poteva preferirlo? Dio dunque ha sempre voluto l'essere del mondo, ma, se l'ha sempre voluto, non si parli più di libero volere o di scelta divina in rapporto alla creazione, perchè il sorgere del mondo all'esistenza è per parte di Dio un atto di necessità.

Ciò che forma l'interesse storico di questa speculazione è il suo stesso oggetto: la lotta profonda e fatale del pensiero metafisico, ereditato dai Greci, contro il pensiero religioso trionfante nei grandi monoteismi confessionali. Vi è implicita la sconfitta del teismo tradizionale, in quanto a Dio venga negato l'arbitrio della creazione e contestata la providenziale direzione del mondo.

Gl'individui infatti non soggiaciono alla providenza di Dio, ma sono fuori del suo dominio. Abbandonati al corso generale della natura, come parte del mondo, escono fuori dal suo seno travolti nella corrente del tempo, per ricondurvisi successivamente. Averroe, facendo l'atto prima della potenza, pone la premessa fondamentale del suo sistema, che consiste nel pareggiare Dio e il mondo nella eternità, equiparando il creatore e la sua creazione, l'uno come motore, l'altro come mobile, uniti in una relazione necessaria, universale, *ab aeterno*, legati dalla stessa catena della causalità.

Il tempo, come numero del moto, nel mobile è eterno anch'esso, com'è eterno il movimento, come eterni sono il mobile ed il motore. Quello che qui fonda Averroe è il regno dell'eternità a favore dell'intelletto umano. Ragionando del destino dell'uomo nell'Uni-

verso, quello gli appare come un anello di congiunzione tra la infinità dei corpi celesti e la limitatezza delle cose naturali. Collocato tra l'eterno e il temporale l'uomo partecipa nella sua natura dell'uno e dell'altro, includendo in sè ciò che è permanente e ciò che è caduco. Abbassato sotto un certo aspetto al livello d'un fenomeno, d'una vivente cosa transitoria e mortale, l'uomo che nella sua stessa singola anima come nel corpo non è che un fugace momento di questo incessante moto dell'universo, è elevato a far parte dell'universalità e della eternità mediante l'intelligenza. La sua vera immortalità è affidata alla conoscenza. Perviene Averroe a questo salvataggio mettendo abilmente a profitto la sottile distinzione già fatta da Aristotele tra le parti dell'intelletto, passiva ed attiva (*νοῦς παθητικός* e *νοῦς ποιητικός*), e sulla quale esercitandosi l'esegesi ed il commento posteriore avevano ripetuto e moltiplicato le partizioni e le suddistinzioni. Seguendo l'identificazione che Alessandro d'Afrodisia fa dell'intelletto agente con Dio, il quale attualizza l'intelletto potenziale dell'uomo, Averroe pone in tutti gli esseri un solo divino intelletto attivo (*unum in omnibus hominibus*) al quale come *agens* corrisponde nell'anima un *intellectus recipiens* o possibile, e l'uno e l'altro hanno carattere di eternità ed universalità (1).

L'intelletto possibile è, come e a più forte ragione l'intelletto reale, un principio diverso e affatto distinto dall'anima individuale e quindi dall'individuo umano. Esso si unisce come forma all'organismo individuale pur rimanendone sostanzialmente separato. Perciò non è individuale come l'anima, ma ha al contrario un valore di universalità ed è quindi uno solo in tutti gli individui umani. Solo l'anima intesa come principio vitale d'un corpo è individualità. L'intelletto invece è universale ed unico, non è creato nè distrutto ma partecipa dell'eternità. Se per spirito dell'uomo s'intende il principio razionale, il suo intelletto, allora gli spiriti dei singoli uomini non si distinguono l'uno dall'altro e varrebbe per essi il paragone colla luce, la quale si diffonde su tutti i corpi senza perdere della sua originaria unità. Così l'intelletto possibile, rivelandosi nella molteplicità degli uomini, cui si comunica, sembra individualizzarsi, mentre conserva di fatto la sua sostanziale unità.

---

(1) Aristotele, *De anima*, III, 5; Renan, op. cit., 123 seg.; Ueberweg-Heinze, op. cit., II⁹, 252-253.

L'anima dell'uomo, che per Averroe ha un valore puramente organico, non si distingue da quella del bruto se non riguardo al-l'*intelletto passivo*, che è una fase superiore della conoscenza sensibile ed è legato agli organi del cervello. Guardato dal punto di vista dell'anima, l'uomo non è in essa più immortale di quello, che possa essere nel proprio corpo. Non c'è dunque immortalità personale. La psiche umana come quella degli animali è connessa al-l'attività dell'organismo corporeo, non è una sostanza per sè di fronte a quella del corpo. Impossibile un ricordo ossia una coscienza dopo la dissoluzione di quello. Ciò che è immortale in noi è l'anima universale, non quella individuale. Come sono immortali le specie ed i generi, è immortale l'uomo nella sua universalità, non nella sua individualità personale. La conoscenza attua l'identificazione dell'anima coll'intelletto universale e colla ragione prima: la possibilità dell'unione con Dio: ecco il termine ultimo d'ogni saggezza.

Anche questo sistema, come molti altri dello stesso tempo, sfocia nel misticismo (1). Però la mistica averroista è colorita di razionalità. C'è una ragione, una universale intelligenza reale che si possibilizza, conservandosi sostanzialmente unica ed identica.

Assicurata per l'eternità questa parte di noi stessi, che però si spersonalizza affatto, come emanazione di Dio, tutto il rimanente è materia ed è rigettato in balìa della corrente temporale.

Distruggendo la personalità spirituale tanto di Dio quanto del-l'uomo, il panpsichismo averroista si move in un cerchio ideale, che è precisamente agli antipodi d'ogni ortodossia filosofica e d'ogni religione (2).

---

(1) Renan, op. cit., 121: il cielo è pensato come un essere vivente composto di più sfere, nelle quali il primo motore rappresenta il cuore, donde irraggia la vita per le altre membra. Ogni sfera ha la sua intelligenza, e queste intelligenze costituiscono la catena dei motori, che propagano il movimento dalla prima sfera fino a noi.

(2) Windelbrand, op. cit., I, 433; Renan studiando (op. cit., 136 segg.) di determinare la portata del monopsichismo di Averroe, non crede che possa parlarsi di *unità delle anime*, ciò ch'egli afferma come unità dell'intelletto è l'universalità dei principî della ragion pura, l'unità di costituzione psicologica di tutta la specie umana, un'umanità vivente permanente, ecco il senso della teoria averroistica dell'unità dell'intelletto. L'intelletto attivo è la ragion comune dell'umanità, questo solo essendo immortale, l'umanità sola è pure tale (op. cit., 153).

CAPITOLO III.

Il grande edifizio scolastico di Tommaso. — Eternità ed ubiquità divina. — Moto spazio e tempo nel mondo creato.

La coscienza del medio-evo è gravata da due grandi problemi, che riassumono tutto lo sforzo speculativo di quest'età così tormentata: quello del mondo e quello del male. Il primo è il problema teorico e deve appagare l'ardente bisogno di dare una risposta al mistero delle cose, il secondo è il problema pratico e deve soddisfare la coscienza. Cosmologia e amartanologia, con tutte le questioni annesse e correlative, creazione od eternità del mondo, unità del creatore e delle creature, dualismo, panteismo, misticismo da una parte, e dall'altra colpa originale, fatalismo, libero arbitrio, predestinazione, grazia, teodicea e soterologia, ecco i due poli attraverso i quali si muove tutta la speculazione e si esercita la sottile arte dialettica. Ben s'intende e l'uno e l'altro problema si sono formati e sono stati discussi sotto l'alta pressione di una coscienza religiosa senza esempio nella storia. In fondo è sempre lo stesso trinomio: Dio, il mondo e l'uomo, presentato in molteplici combinazioni.

Per spiegare il sistema dell'Universo, dice Renan (1), la filosofia non ha saputo proporre che due ipotesi: da un lato Dio libero, personale, dotato di attributi che lo determinano, provvidenza, causalità dell'Universo, trasportata in Dio, anima umana sostanziale e immortale; dall'altro lato materia eterna, evoluzione del mondo per mezzo della sua forza latente, Dio indeterminato, natura, necessità, ragione, impersonalità della intelligenza, emersione ed assor-

(1) Renan, op. cit., 108.

bimento dell'individuo nel tutto. La prima ipotesi poggia sopra una idea troppo esaltata della individualità, la seconda sopra una visione troppo esclusiva dell'insieme. Gli è che in verità questa semplice opposizione è insufficiente a spiegare tutte le correnti del pensiero, che si sono formate per rispondere alla domanda comune che cosa sia l'Universo. Le risposte che si possono dare sono certamente più di due. È possibile porre l'equazione di Dio e del mondo, e ciò tanto nel senso d'elevare il mondo a Dio, quanto in quello d'abbassare Dio al mondo; la prima è la risposta mistica, la seconda è quella razionale.

Ma c'è anche una terza via d'uscita; separare Dio dal mondo, il creatore dal suo creato. E questa è la risposta teologica per eccellenza, questa rappresenta la tradizione del fideismo monoteistico; essa soltanto è capace di fare Dio personale e onnipotente, e l'uomo libero e responsabile, essa soltanto può reclamare la provvidenza e l'ordine divino nell'Universo col rispettare la volontà nell'uomo. Questa via media è quella battuta dalla Chiesa nella grande corrente ortodossa. Essa mette Iddio infinitamente in alto al disopra del mondo e dell'uomo, impone la creazione dal nulla, come libero atto della volontà divina, dichiara la provvidenza come ordine universale delle cose, individualizza l'anima dell'uomo per farne oggetto della giurisdizione ecclesiastica in terra, e del giudizio universale dopo morte; chè, senza anime personali sarebbe impossibile popolare il triforme regno ultraterreno. Questa filosofia è una specie di teocrazia metafisica imposta all'universo, analoga alla sovranità politica, che impera sull'uomo. Nella tesi mistica il mondo e l'uomo diventano simboli e allegorie divini. Qui tutto è in realtà Dio, cose e persone assumono il valore di forme, espressioni o mezzi della volontà e potenza divina. Questo totale sacrificio del singolo e del suo valore personale a benefizio dell'Uno, è uno dei più profondi atteggiamenti dello spirito orientale, è il riflesso religioso e intellettuale del dispotismo politico. Il fatalismo dev'essere inteso come la suprema aspirazione dell'Oriente, esso cancella tutte le individualità, equipara tutti gli sforzi e annichila ogni responsabilità. Nella tesi razionalista, che è poi la vecchia concezione classica, la vera eredità greca pervenuta attraverso il rinascimento peripatetico degli Arabi, il Dio semitico è spersonalizzato, e un Dio impersonale non è più un Dio, è diventato un pensiero, una forma, un puro atto, è il motore immo-

bile di fronte ad una materia informe, potenziale, ch'esso muove ed impronta, è la causa prima ed ultima, il principio e il fine delle cose. Un tal Dio anima del cosmo, non crea la materia, di cui quello si compone, nè varia o dirige o governa a suo arbitrio gli eventi della natura o i fatti dell'uomo. Un principio di causa regola la macchina del mondo.

Ma restiamo nella corrente ortodossa, che ha dominato il pensiero cattolico, tenendosi ligia ai principî dogmatici. Pur attraverso alle lotte del realismo e del nominalismo la scolastica consente in alcuni punti essenziali, l'eternità di Dio, la creazione del mondo, il rapporto di derivazione del finito dall'infinito, del temporale dall'eterno. Anselmo, poggiata l'esistenza di Dio sulla classica prova, che si lega al suo nome nella storia della teologia, passa alla dimostrazione dell'eternità divina (1). Dio non ha principio nè fine; non principio in quanto non è da una causa estrinseca, nè vien fuori da se stesso; non fine perchè altrimenti non sarebbe la più alta cosa pensabile. La sua eternità può anche dimostrarsi così: Dio è la verità, la verità non ha principio nè fine, perchè quando pensiamo una proposizione, che contenga una verità necessaria, non c'è possibile pensare un tempo qualsivoglia, in cui quella proposizione non sia vera. Alla eternità divina fa riscontro la sua ubiquità; Dio è in tutte le cose e tutte le cose sono in lui, quindi Dio è in ogni spazio e in ogni tempo. Al di fuori di Dio non c'è nè spazialmente, nè temporalmente alcuna cosa. Ma l'essenza di Dio non può dirsi sia in qualche tempo o luogo, chè anzi, mentre tutte le altre cose sono incluse nello spazio e nel tempo, esso non soggiace alle condizioni della temporalità e della spazialità, le dimensioni dello spazio e i momenti del tempo non si applicano alla divinità, in cui non v'è nè sopra nè sotto, nè prima nè dopo.

In altre parole, mentre essa è in ogni tempo e luogo, non è però temporale nè spaziale, e di essa può dirsi, che sia tutta in tutto e tutta in ogni parte dello spazio, per essa ogni tempo è assolutamente presente, quindi è però anche tutta in tutto e tutta in ogni momento del tempo. Dio è da per tutto e sempre. Ciò che val meglio dire: Dio è in ogni spazio e tempo, in quanto esso

---

(1) Stöckl, op. cit., I, 170-171; S. Anselmi, *Monologium*, c. 18-25 (Migne, *158*, 166-178),

nella sua essenza oltrepassa ogni condizione di spazialità e temporalità (1). Con molta eloquenza un discepolo di Anselmo affermerà, che l'essenza divina è in ogni luogo ed in ogni creatura, che tutto ciò che è, è Dio sotto mille forme, sotto mille nomi:

Super cuncta, subter cuncta,
extra cuncta, inter cuncta,
intra cuncta, nec inclusus,
extra cuncta, nec exclusus,
super cuncta, nec elatus,
subter cuncta, nec substratus,
super totus, praesidendo,
subter totus, substinendo,
extra totus, complectendo,
intra totus, est implendo.

Dinanzi agli energici termini di questa prosa ritmica, vien fatto di ripensare le affermazioni di Malebranche sulla sostanza divina che è da per tutto, non solamente nell'universo, ma infinitamente oltre esso, non essendo Dio prigioniero della sua propria opera, ma in lui è la sua opera, e sussiste nella sua sostanza, noi siamo in lui, in lui abbiamo movimento e vita, l'estensione creata sta all'immensità di Dio, come il tempo sta all'eternità (2).

Giustamente osserva Hauréau, che c'è in questa dichiarazione di Malebranche, come nelle formule di Hildebert, " le creature non sono essenzialmente in Dio, ma Dio è essenzialmente in ogni creatura „ un soffio di puro spinozismo. C'è l'essere universo, c'è l'essenza posta come genere supremo, che compenetra e vivifica tutte le sostanze (3).

Nè vale dire che questi teologi fanno che l'essenza suprema si comunichi all'esistenze subalterne, senza però che queste siano ammesse alla partecipazione della essenza suprema. Che in fondo è

---

(1) Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, 1872-80, I, 191. Heiric d'Auxerre dà del luogo questa definizione: " locus est circumscriptio corporis „ — " locus in corpore quidem percipitur, sed corpus ipse esse minime credendum; est ergo locus spatium quod quodlibet corpus in sua latitudine, longitudine, altitudine tenere aut occupare valet. Hoc autem spatium, sicut nec longitudo aut latitudo, extendi aut contrahi minime potest, sed, in una natura, propria vi integrum est et inviolatum permanet „.

(2) Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*, VIII (Ed. Simon, 1842, I, 121).

(3) Hauréau, op. cit., I, 312-313.

questa una distinzione puramente verbale, poichè la tesi del genere sommo ha per iscopo e risultato necessario di ricondurre all'unità i modi essenziali di essere di tutte le cose che sono, e allora quale può essere quest'unica essenza, se non quella di Dio? Le creature non sussistono in Dio, sia pure, ma Dio sussiste nelle creature. Proclo e Spinoza dicono precisamente lo stesso. Ed è per questo che noi possiamo estendere a questi dottori della scolastica, che proclamano il sostanzialismo teologico, la definizione, colla quale Novalis designa tanto efficacemente Spinoza: *ein gotttrunkener Mensch*.

La scuola di S. Vittore, non ostante i suoi slanci mistici, rimane su questo punto in piena armonia colla dottrina della Chiesa. Per Ugo di S. Vittore il creato si distingue in regno degli esseri spirituali e in mondo visibile: l'uno e l'altro opera simultanea di Dio (1). *Qui vivit aeternum omnia simul creavit.* Non per questo ripugna all'onnipotenza del Creatore supporre, che Dio prima abbia creato la materia delle cose visibili, quindi plasmata questa materia, dandole forma in determinati momenti del tempo (2). Opponendosi alla esplicita dichiarazione di Abelardo, che faceva necessario ogni atto di Dio (3), Ugo afferma che Dio creò il mondo non per necessità, ma per sua bontà e libera scelta; Egli ebbe *ab aeterno* la volontà ed il proposito di creare, ma non per questo è eterna la sua creazione. " *Semper enim voluit ut faceret, et non voluit ut semper faceret, sed ut aliquando faceret, quod semper voluit, ut aliquando faceret. Sic voluntas aeterna fuit de opere temporali, quoniam et ipsum tempus in aeterna voluntate fuit quando fieret, quid futurum fuit* " (4). *Ab aeterno* tutte le cose increate erano presenti alla coscienza di Dio; Dio le pensava, e le pensava come dovessero essere, e un tal pensiero era il modello, secondo il quale esse avrebbero dovuto essere create. " *Divina autem sapientia et scientia vocatur et*

(1) Hugonis de S. Victore, *De sacramentis*, I, 1, 5 (Migne, *176*, 169-190).

(2) Idem, *ibid.*, I, 1, 3 (Migne, *176*, 188). — M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus des Insulis* (" Beit. Gesch. Phil. Mitt. ", II, 4), 71 seg. Alano afferma il creazionismo, anche per ciò che riflette la materia originaria, e ripete la tesi agostiniana (*De genes. ad lit.*, I, 15) per cui materia e forma sono create insieme (*insimul*).

(3) Petri Abaelardi, *Introductio ad theologiam*, III, 5 (Migne, *178*, 1101).

(4) Hugo de S. Victore, *ibid.*, I, 2, 10 (Migne, *176*, 210).

praesentia et dispositio et praedestinatio et providentia. Scientia existentium, praesentia futurum, dispositio faciendorum, praedestinatio salvandorum providentia subiectorum „ (1).

E Ricardo di S. Vittore dice: tutto ciò che è o può essere, o è *ab aeterno* o cominciò ad essere nel tempo: *omne quod est vel esse potuit, ab aeterno habet esse, aut esse coepit ex tempore. Omne quod est aut esse potest, aut habet esse a semetipso, aut habet esse ab alio quam a semetipso. Universaliter itaque omne esse triplici distinguitur ratione*: cioè vi è, l'eterno che è da sè, il non eterno, che non è da sè, e infine l'eterno, ma non da sè. Ora evidentemente Dio è il primo: ossia Dio è non solo l'eternità, ma anche la causa prima, ciò che non ha principio nel tempo e non ha fondamento in nessuna altra cosa (2).

Per Pietro Lombardo invece tutto il creato, sia esso spirituale o corporeo, ha il carattere temporale, ed entrambi sono spazialmente circoscritti, ancorchè non nello stesso modo (3). Ad un corpo si assegna, rispetto allo spazio, un principio, una metà, una fine, una faccia anteriore ed una posteriore, un lato dritto e sinistro, una parte alta e bassa, ma nello stesso tempo un corpo colla sua propria interposizione segna un intervallo ed abbraccia un circuito. In due modi adunque può ad una cosa darsi l'attributo di locale o di circoscrittibile; o perchè, come fa il corpo, abbracciando una dimensione longitudinale e latitudinale, crea nello spazio un intervallo, ovvero perchè è definita e determinata spazialmente nel senso che, essendo in un dato luogo, non può essere dovunque, e ciò conviene tanto al corpo, quanto ad ogni spirito creato. Una sostanza corporea è locale sotto tutti e due gli aspetti. Lo spirito è locale nel secondo modo, non locale nel primo; locale cioè in quanto spazialmente definito, essendo tutto in un punto, non

---

(1) Idem, I, 2, 9 (Migne, *ibid.*). Cfr. H. Ostler, *Die Psychologie des Hugo von St. Viktor*, 48 („ Beit. Gesch. Phil. Mitt. „ VI, 1).

(2) Richardi de S. Victore, *De Trinitate*, I, 6 (Migne, *196*, 893).

(3) Petri Lombardi, *Sententiarum libri*, I, 37, 9-10 (Migne, *192*, 624-625), definisce il luogo: „ locus enim in spatio est quod longitudine et latitudine et altitudine corporis occupatur „; e il tempo: „ variatio qualitatum quae fit in corporali et spirituali creatura „. *Ib.*, 10 e 14 (Migne, *ib.*, 625-626). Joh. Nap. Espenberger, *Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung in zwölften Jahrhundert*, 70-75 („ Beit. Gesch. Phil. Mitt. „, III, 5).

può essere altrove, non locale nel senso, che comprendendo una dimensione ponga un intervallo allo spazio. Dio infine che è in ogni luogo senza circoscrizione, e in ogni tempo senza mutazione, non è locale nè circoscrittibile in nessuna maniera. Mentre le creature corporee si movono nel tempo e nello spazio e le spirituali solo nel tempo, Dio non attua nessun movimento attraverso quei due ordini di relazione, perchè il moto divino avviene soltanto mediante l'affetto e la cognizione (1). Non è limitato spazialmente nè temporalmente, per la sua propria natura è presente in ogni tempo ed in ogni luogo, senza essere soggetto alla condizione dell'*ubi* e del *quando*. Come accada questa onnipresenza divina noi non possiamo intendere, il che non infirma la sua verità. Tutto è in Dio, ma la divina prescienza non è la causa degli eventi futuri, che altrimenti si negherebbe la libertà dell'uomo, e per di più si renderebbe Dio responsabile del male. Nè d'altra parte il futuro contingente è la causa della divina prescienza, perchè allora Dio dipenderebbe nella sua conoscenza dalla sua propria creazione, e ciò che è creato diventerebbe la causa dell'increato. Per uscire da questo impaccio Pietro Lombardo propone la formula: al posto di concetto di causa si ponga quello di *conditio sine qua non*. Dio prevede il futuro prima che accada e non l'avrebbe preveduto, se non dovesse accadere; cosicchè il futuro contingente non è la causa, ma la condizione della prescienza. E nemmeno la prescienza divina è la causa del futuro, ma sta ad esso per modo che quello non accade senza la prescienza di Dio (2).

Anche Guglielmo di Auvergne comincia col porre Dio creatore, e l'unità dell'Universo, sua opera: si domanda quindi se le cose sono state create insieme o successivamente, e risponde che ogni cosa è stata creata a suo tempo e luogo, e conclude ottimisticamente che ogni cosa nel sistema universale, di cui fa parte, è la migliore possibile (3). Se supponessimo il mondo eterno dovremmo anche ammettere che nel passato un tempo non fosse per così dire sgorgato

---

(1) Id., *ibid.*, I, 35, 5; 37, 1, dichiara come le cose siano in Dio e Dio nelle cose — 37, 6, il mistero della divina onnipresenza (Migne, *ib.*, 619, 621, 623).

(2) *Ibid.*, 38, 3 (Migne, *ib.*, 627); Espenberger, op. cit., 112.

(3) Stöckl, II, 337-338. Cfr. S. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste* (" Beit. Gesch. Phil. Mitt. ", IX), Texte 399 seg.; Summa philos. tract., VII, 19-22; tract. VIII, c. 3-6; tract. IX, c. 3-5.

da un altro. Prendiamo infatti una porzione temporale qualunque, la quale abbia avuto prima di sè un passato e dopo di sè un futuro. Il passato, che precede ogni parte di tempo, qualora il mondo sia supposto eterno, dovrebbe essere un tempo infinito; ma un tempo infinito include in sè ogni altro tempo e perciò anche quello, che si riferisce alla parte pensata, come futuro. Allora per necessità questo tempo non può più considerarsi come un futuro rispetto ad una determinata porzione di tempo, bensì deve quale parte d'un tempo infinito, che ad esso precede, essere già medesimamente trapassato. Che se per evitare questa incongruenza di far passato ciò, che è pensato come futuro rispetto ad una data porzione di tempo, si pensa il passato, che la precede, qual finito, non può pensarsi tale senza assegnargli un principio, e conseguentemente bisogna acconciarsi ad ascrivere anche un principio al tempo, al mondo, al moto. Del resto se il mondo fosse eterno e di durata infinita, il presente presupporrebbe un passato infinito. Ma come sarebbe possibile che questo tempo infinito fosse adesso pienamente consumato, mentre si sa da Aristotele che l'infinito non può essere percorso dal finito? (1).

Alberto Magno parte dal concetto di Dio, che è l'immutabilità stessa spaziale e temporale, e della prima creazione divina, la quale comprende ciò che egli chiama i *quatuor coaequaeva*, materia, tempo, cielo ed angeli. La sua creazione è unitaria " *omnia sunt simul creata et tempus coaequaevum est coelo et motui eius, et a motu*

(1) Bernardo di Chartres (Hauréau, op. cit., I, 408, 418) sostiene il mondo eterno, esso non conosce nè vecchiaia nè decrepitezza. Il mondo sensibile è uscito da quello intelligibile, produzione perfetta d'un principio perfetto. Il produttore è completo e la sua pienezza deve produrre pienezza. Il mondo è completo perchè Dio è tale, bello perchè Dio è tale, reso eterno per mezzo del suo eterno esemplare. Il tempo ha la sua radice nell'eternità e nel seno di quella ritorna (cfr. Cousin, *Introduction aux œuvres inédites d'Abélard*, 127 seg.). Il tempo trae dall'unità il numero e dalla stabilità il movimento. Il tempo è il movimento stesso dell'eternità. Il mondo è governato dal tempo, ma il tempo dall'ordine [dal trattato *Megacosmos et Microcosmos*]. " Mundus nec invalida senectute decrepitus, nec supremo est obitu dissolvendus, exemplari suo aeternatur aeterno, ex aeterno mundo intelligibili, mundus sensibilis perfectus natus est ex perfecto ", dichiarazione questa in cui si sentono echi gnostici od alessandrini, forse per la via del commentario di Calcidio nel *Timeo*. Cfr. B. W. Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus*, 24, 46 seg., " Beit. Gesch. Phil. Mitt. ", III, 6.

coeli creatus est motus materiae activorum et passivorum, quae sunt generabilia et corruptibilia „ (1). Polemizzando coi sostenitori dell'eternità del mondo, che si appoggiavano all'autorità di Aristolele, Alberto osserva acutamente, che ciò che Aristotele ed altri filosofi hanno voluto dire è, che “ *mundus et motus non incepit per generationem naturalem et non corrumpetur per corruptionem naturalem. Et hoc accidit eis: quia creationem intelligere non poterant ex principiis naturae. Omnes enim convenerunt in hoc principio, quod ex nihilo nihil fit, et principia naturae quaesiverunt non prima, sed proxima: talia enim principia dare et ex talibus procedere, physici proprium est* „ (2). Così inteso è naturale che moto e tempo non abbiano principio. Che, se si nega la creazione (per parte di Dio del mondo), è logico ammetterne l'eternità. Solo è però logico in questo caso.

Alberto coglie qui nel modo più penetrante, l'antagonismo tra le due cosmologie la greca e l'orientale, la classica e la cristiana, il materialismo ed il razionalismo degli antichi, il teologismo ed il fideismo degli uomini del suo tempo.

La creazione è un dogma religioso, non un principio di filosofia. Una volta posto che il mondo è stato creato, il tempo deve avere un principio, il tempo incomincia colla creazione o meglio colla creatura (3).

---

(1) Alberti Magni, *Opera* (Lugduni 1661), XIX, *Summa de creaturis* I, *de quatuor coaequaevis*; II, *Physic.*, VIII, tr. 1, c. 6 (320[b]). Cfr. Stöckl, II, 379 seg.

(2) *Summa theologica*, II, tr. 1, q. 4, m. 2, a. 5, part. 1 (XVII, 57[b]).

(3) Rohner (op. cit., 49 seg.), distinguendo la trattazione del problema dal punto di vista della Fisica e da quello della Teologia, viene a determinare la posizione di Alberto Magno così: questi confuta le così dette prove dell'eternità del mondo, e con ciò dimostra che per lo meno la creazione non è impossibile. Con ciò non esita a dichiarare sofistiche (61 seg.) quelle prove, che si sono voluto addurre da alcuni a dimostrazione d'un principio del mondo. Procede quindi a dimostrare, d'accordo con Maimonide, la superiorità degli argomenti creazionistici su quelli in favore dell'eternità (70 seg. Cfr. *Physic.*, VIII, tr. 1, c. 13-15). La libera creazione implica il principio del mondo? Sì: due cose di cui una non muta nè secondo la sostanza, nè secondo l'attività; l'altra invece non muta secondo la sostanza, ma muta secondo l'attività, non si misurano con la stessa misura. Dio è la prima, il cielo la seconda, essendo mutevole almeno secondo l'attività. Dio e cielo non si misurano dunque colla stessa misura. Ma la misura di Dio è la sua eternità, quella del cielo il tempo. Dio è dunque eterno, il mondo temporale, cioè Dio è anteriore al mondo e

Ma se il tempo stesso ha un principio, è contradditorio negare questo principio alle cose naturali, ossia a ciò che condiziona il tempo e che esso misura. Quando si dice creazione dal nulla, si vuol anche dire dopo il nulla. In questo vocabolo *nulla* è implicita la negazione di tutto ciò, che poteva venire posto accanto al creatore, prima che questi diventasse tale per mezzo dell'atto creativo (1). La durata è parte essenziale della creatura, essendo data insieme e nella sua esistenza. Non può dunque esservi durata oltre il divenire delle creature nella creazione, in modo che possa pensarsi un tempo reale, prima che il mondo creato entrasse nell'esistenza stessa. Altrimenti invece di dire che la creatura viene dal nulla, verrebbe da qualche cosa, preesistendo ad essa una durata reale, che imprimerebbe al suo modo di esistenza una proprietà essenziale.

La durata del mondo creato ha dunque un inizio: questo inizio coincide con quello del tempo nella creazione. L'eternità del mondo, nel senso ch'esso non abbia principio alcuno, non è ammissibile. Se il mondo fosse eterno, conclude Alberto, esso dovrebbe essere, correlativamente al concetto dell'eternità, pura presenzialità e possedere la sua totale esistenza e vita in un solo indivisibile atto. La proprietà dell'eterno è appunto questa di non ammettere alcuna distinzione e di essere la sola misura di se stesso. L'eternità è per così dire lo spazio senza interruzione, *spatium non intersectum*, la permanenza assoluta, *mora*, espressione che Alberto prende da Gilbert de la Porrée, *il nunc stans et nunc morans* di Boezio. Se il mondo fosse eterno, ciò vorrebbe dire che la determinazione di presente, passato e futuro non avrebbe in esso più applicazione, o in altre parole che il mondo cesserebbe d'esistere

---

questo ha un principio nel tempo. Inoltre la causa prima (Dio) non precede la creatura solo secondo la natura, ma anche secondo l'essere e la durata (78-79). Che però il mondo sia creato, noi nol sappiamo che dalla rivelazione (80 seg.).

(1) L'*ex nihilo* e il *post nihilum* sono impliciti nel concetto di creazione, il primo afferma la negazione d'ogni materia preesistente, di cui il mondo sarebbe stato formato, il secondo esprime il principio del mondo e perciò ne esclude l'eternità. Creazione è posizione assoluta dell'essere, che presuppone infinita potenza e deve ascriversi totalmente a Dio non solo, ma è anche quale *opus divinum* un atto pienamente libero. Nessuna dimostrazione può darsene, avendo ciò natura di miracolo. ROHNER, 81, 84.

temporalmente; mentre è evidente che questa temporalità è una essenziale proprietà di tutte le cose mondane (1).

Discutendo la nozione aristotelica dell'infinito, inteso come ciò che permette sempre di pensare una grandezza maggiore d'ogni grandezza determinata, Alberto conviene che non vi è *in re* alcun essere infinito nè spazialmente nè temporalmente: temporalmente per il principio della creazione, spazialmente perchè ogni corpo occupando il suo proprio posto, un corpo infinito supporrebbe un luogo pure infinito, ma ogni luogo è ontologicamente circoscritto da questi limiti: *sursum*, *deorsum*, *dextrorsum*, *sinistrorsum*, *ante*, *retro*. Si può ammettere un infinito sincategorematico, in quanto si può col pensiero a quello che è, aggiungere altro, in modo da concepire estensione, grandezza, moltitudine, infinito, ma non categorematico; ogni moltiplicazione del numero all'infinito è un'addizione di grandezze in potenza non in atto. Ed è manifesto che una tal negazione dell'infinito sostanziale non contraddice per nulla alla nozione di Dio, parlandosi qui dell'infinito *secundum quid* e non della semplice infinità della eterna causa (2). Nella definizione dello spazio Alberto riproduce la proposizione di Aristotele; esso è il primo limite immobile di ciò che circonda i corpi (3). Ma la nozione del luogo viene però da Alberto sottoposta ad un'analisi scrupolosa, che lo conduce alla conclusione dell'immobilità del luogo di tutti i corpi, come del luogo di un corpo determinato, perchè essi cambiano di luogo senza essere perciò accompagnati nei loro movimenti dal luogo ch'essi occupano. Argomento che si spunterà di fronte alla distinzione del Dottor Sottile tra l'incorruttibilità e l'immobilità del luogo. Alberto infine accoglierà e conforterà di nuovi argomenti la tesi aristotelica della inesistenza del vôto: non c'è luogo, che non sia occupato da un corpo (4). Duns Scot stesso accoglierà quest'assioma, la negazione del vôto sarà per tutti gli scolastici un punto incontrastato. Il tempo è una realtà oggettiva? Non i soli nominalisti più radicali avevano sollevato dubbi al riguardo. Vedemmo già il pensiero così originale

---

(1) Hauréau, op. cit., II, 270 seg.

(2) *Physic.*, III, tr. 2 *(de infinito)*, c. 9, 10, 12, 14 (II, 133-135, 137-139).

(3) *Ibid.*, IV, tr. 1 *(de loco)*, p. 143 seg., e specialmente c. 9 (II, 153-155).

(4) *Ibid.*, IV, tr. 2 *(de vacuo)*, c. 5 e 6 (II, 168-172).

di Agostino, che conclude: il vero luogo del tempo essere l'anima, come il mondo è quello dei corpi (1). Ma il peripatetismo era in genere d'opposto avviso. Alberto, che vi si mostra fedele e riproduce la definizione aristotelica " *numerus motus secundum prius et posterius* " fa questa misura fuori dell'anima; allo stesso modo il numero formale, per cui mezzo l'anima apprezza l'estensione, ha fondamento in seno alle cose nelle unità sostanziali, e queste unità continuerebbero a *sussistere* in sè stesse e nei loro rapporti, così come gli elementi del tempo, anche quando l'intelletto umano fosse incapace di distinguere le diversità dei fenomeni e la successione dei momenti della durata. Il tempo è uno solo: *tempus non nisi unum est* (2). Avendo distinto l'infinità dall'eternità devesi affermare,

---

(1) Il realismo del tempo è affermato da Michel Scot: " dico ergo tempus esse mensuram seu quantitatem motus secundum prius et posterius; nam cum motus sit continuum quemadmodum et corpus, nunc est quantitatem inesse motui, sicut est corpori, quod tempus seu mora appellatur ". Il tempo è dunque una sostanza, in questa assimilazione del tempo e del moto e dei corpi. Hauréau, op. cit, II, 128-130. — Su questo argomento cfr. C. Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant, eine philosophische Streitschrift aus den XIII Jahrhundert* (" Beit. Gesch. Phil. Mitt. ", II, 6), 10 seg., dove si propone, discute e risolve la tesi della non realtà del tempo sotto questa formola: *quod bellum Troianum esset in hoc instanti*, ciò che equivarrebbe a sostenere che il tempo è una forma concettuale dell'umano intelletto. I precedenti di questo paradosso sono in Aristotele (*Phys.*, IV, 10, 217^b, 31 e 14, 223^a, 21-22). Però lo Stagirita aveva risposto nel senso di conservare al tempo od almeno al suo fondamento il moto, una realtà. Ma l'opinione della pura idealità del tempo fu sostenuta nel XIII secolo, come appare dai documenti dell'Università parigina. Tra le 219 proposizioni rigettate da Stefano Tempier nel 1227 c'è anche quella che suona: " quod aevum et tempus nihil sunt in re sed solum in apprehensione " (150-151). Sarebbe però erroneo imprestare a questa proposizione — che è tutta basata sulla sofistica dichiarazione della impreteribilità del *nunc* — il valore d'una deduzione tratta kantianamente da premesse gnoseologiche sulla natura dell'umana conoscenza, ovvero spinozisticamente da un principio di metafisica panteistica, che faccia cadere in un eterno *nunc* dell'assoluto ciò che appare all'umano intelletto proiettato nella serie del tempo. Si trattava solo della nota aporia aristotelica (*Phys.*, IV, 10, 218^a, 8-21), per cui il *nunc* che separa il passato ed il futuro, debba considerarsi sempre lo stesso, ovvero sempre diverso. Cfr. (op. cit., 152-165) l'interessante esposizione, discussione e soluzione di questa aporia aristotelica nella scolastica fatta da Baeumker.

(2) *Phys.*, IV, tr. 3, c. 3 (II, 185-187); c. 5 e 6 (II, 188 seg.); c. 16 (II, 203). La miglior definizione del tempo sarebbe (II, 190^a): " numerus motus acceptus a priore et posteriore in motu existentibus " — il tempo è detto " numerus

dice Alberto, l'eternità di Dio e di Dio solo, mentre l'infinità potrà affermarsi del mondo e di Dio, ma in modo differente, di Dio affermare l'infinità positiva, categorematica, mentre del mondo affermare soltanto un'infinità matematica e concettuale. E questa distinzione gli permette di respingere la tesi dell'eternità del mondo non solo in nome della fede, ma anche in nome della filosofia (1). La generazione del mondo dal nulla è fatta dal motore immobile ed eterno per un atto della sua volontà; per esso il mondo entra nel tempo, come per un nuovo atto della stessa volontà dovrà un giorno uscirne.

Anche Tommaso parte dagli stessi principi e giunge alle stesse conclusioni. Ma la profonda originalità del suo pensiero e la sua straordinaria capacità di costruzione dànno alla analisi, cui egli sottopone il grande problema medievale della origine e natura del mondo, un valore tutto personale. Si sente che presso di lui lo strumento logico, educato alla disciplina della scuola, ha raggiunto l'ultima perfezione e l'ultima potenza. Dopo di lui comincerà la degenerazione, l'abuso del ragionamento, il culto della sottigliezza, della distinzione ad oltranza. Alla sana ginnastica dell'atleta intellettuale seguono l'acrobatismo e la virtuosità del giocoliere. Duns Scot dissipa in una sterile e pericolosa prodigalità i tesori della dialettica. Ma già la reazione si annunzia. Occam pronuncia la sentenza di morte di queste vane logomachie colla celebre sua frase: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, mentre la scienza già si matura nel vigoroso spirito di Roggero Bacone.

La creazione tomista è unica, ed il tempo stesso ne fa parte: *Deus simul in esse produxit et creaturam et tempus*. Il tempo, che è la forma essenziale del moto, comincia appunto, quando mediante la creazione del mondo, e col mondo, il moto è stato posto. Non c'è tempo prima della creazione, e l'atto stesso creativo non è tem-

---

quasi medius inter numeratum et numerantem ». Vedi anche *Sum. Theol.*, I, tr. 4, q. 21, m. 2 (XVII, 83[b]) e tr. 5, q. 23, m. 3, a. 1 (XVII, 100[b] seg.). Sull'unità del tempo *ibid.*, tr. 5, q. 23, m. 3, a. 2 (XVII, 103[b]); *Physic.*, IV, tr. 3, c. 13 (II, 200[a] seg.); *Sum. d. creat.*, I, tr. 2, q. 5, a. 10 (XIX, 42[b]).

(1) Non si potrebbero conciliare i due termini eternità e creazione? Il mondo, pur essendo creato, non potrebbe anche essere eterno? Alberto respinge questa tesi (*Summa theol.*, II, tr. 1, q. 4, a. 5, part. 3, XVIII, 58[b] seg.), è contradditorio per lui pensare l'essere senza principio che sia insieme creato. Vedasi in Rohner, 85-92, l'esposizione e la critica degli argomenti addotti.

porale, bensì *extra tempus*, e fuori della successione esso ha il suo effetto *in instanti.* " *Nam successio propria est motui. Creatio autem neque est motus neque terminus motus sicut*, *generatio. Igitur nulla est in ipsa successio* „. Tommaso però di fronte al maggior quesito della speculazione del suo tempo, l'eternità o la temporalità del mondo, dalla cui soluzione tutto il sistema teologico e teocratico della creazione, della provvidenza e della vita futura dipendeva, prende posizione, scegliendo un terreno suo proprio. Solo la fede, egli dichiara, la fede poggiata sulla rivelazione, può assicurarci, che il mondo ha avuto un principio. Còmpito della ragione è invece di farci persuasi ch'esso può (non deve) aver principiato, o in altri termini ch'esso non è necessariamente eterno (1).

Tommaso comincia col distinguere ciò che Alberto invece identifica, creazione dal nulla, e creazione dopo il nulla (*ex nihilo* e *post nihilum*) (2). La ragione può dimostrare che Dio ha dato esistenza al mondo (secondo la materia e la forma), senza un substrato preesistente, cioè un essere distinto da quello divino. Ma con ciò non si dimostra che Dio abbia proprio così creato il mondo, ossia che prima della sua creazione non vi fosse che il nulla. In altre parole

(1) Stöckl, II, 549-566; A.-D. Sertillanges, *S. Thomas d'Aquin*, 1910, I, 279-303; Thomae Aquinatis, *Opera*, Venetiis. 1745-1760; *Summa c. Gentes*, II, 35 (XVII, 119[b]); *ibid.*, II, 19 (100[a]).

(2) Rohner, op. cit., 94[a] seg.: il progresso di Tommaso su Alberto, è che egli passa dalla creazione rivelata alla creazione dimostrata. Il termine creazione è preso in più significati: come *terminus ad quem* vale " productio rei secundum totam sui substantiam „ (*S. Theol.*, I, q. 45, a. 3, XX, 263[b]), come *terminus a quo* è " productio rei ex nihilo sui et subjecti „; unificando i due sensi si ha la " productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito „ (*Quaest. disp. de potentia*, q. 3, a. 1, XIV, 36[a]). La creazione è anche definita (*ibid.*, q. 45, a. 1, a. 5, XX, 261[b]-265[b]) " emanatio totius entis universalis a primo principio „ o " producere esse absolute, non in quantum est hoc vel tale „, ma " productio entis in quantum entis „. Nella creazione sono contenuti questi tre momenti: *a*) negazione della preesistenza di una materia del mondo creato, *b*) affermazione, per l'essenza di ciò che è creato, dell'anteriorità del suo non essere al suo essere; *c*) affermazione di questa anteriorità non solo concettuale e secondo natura, ma anche secondo durata, cosicchè l'*ex nihilo* è anche un *post nihilum*, cioè il mondo ha avuto un principio. Ora di questi tre momenti, i due primi soltanto sono dimostrabili (96-99), mentre il principio del mondo nel tempo non può essere dimostrato, nel senso rigorosamente logico, che Tommaso dà alla parola dimostrazione (101 seg.). Si può dunque dimostrare la creazione, ma non ch'essa non sia eterna, ovvero ch'abbia avuto un principio.

non si può apoditticamente provare che il mondo, frutto della creazione, abbia avuto principio *post nihilum*.

La distinzione può apparire sofistica; è invece profonda. Evidentemente Tommaso ha voluto dire: è dimostrabile razionalmente che Dio abbia formato il mondo da niente altro traendolo che da se stesso; cioè senza servirsi di altra cosa preesistente, e in questo senso Dio è causa prima ed unica della sua creazione; ma con ciò non si vuol dire dimostrato che niente potesse esistere anteriormente a questa creazione. Infatti osserva acutamente, il concetto di creazione dal nulla non porta con sè che proprio nell'effetto creato, il non essere preceda l'essere nel tempo. Dicendo che qualche cosa è creata *ex nihilo*, non bisogna intendere nel senso, che prima vi sia stato il nulla e che poi qualche cosa sia venuto all'esistenza, ma piuttosto che questo qualche cosa non si sia prodotto da un essere già a lui preesistente, che anzi niente vi sia stato là, onde quello sia derivato. Prendendo l'espressione divenire dal nulla, nel significato di non divenire da qualche cosa, allora si capisce, che nel concetto di creazione *ex nihilo* non si pone nessun ordine di successione tra *il niente* e il *qualche cosa*, quasi che ciò, che è diventato *qualche cosa*, prima di divenire tale, dovesse essere stato nulla.

Non è possibile negare che questo modo di ragionare sia di una meravigliosa sottigliezza. Tommaso, navigando prudentemente tra gli scogli della metafisica tradizionale, evita la negazione categorica dell'eternità del mondo e insieme mette in salvo per la fede il dogma della creazione divina (1). Prendiamo, egli prosegue, *ex nihilo*

(1) Rohner, op. cit., 112, definisce *rein kritisch* questa posizione di Tommaso nella questione del *quando* della creazione, e polemizza con Stöckl (II, 559, e anche *Lehrbuch der Philosophie*, II, 167). e Krause (*Quomodo Bonaventura mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit*, 6), che non l'intesero, giungendo talvolta, come fa Frohschammer (*Die Philosophie des Thomas von Aquin*, 512), a concludere, che se si dichiara indimonstrabile il principio del mondo e quindi si dà per scientifica la sua eternità, vacillano, dove non precipitino, le basi dell'intero edificio della metafisica e della teologia medievali. Gli Scolastici posteriori abbandonano questo punto di vista critico dell'Aquinate, mentre appunto cercano di dimostrare positivamente possibile una creazione *ab aeterno* del mondo (115), giungendo a diversi risultati su questa via (115-116). Erronea è quindi l'affermazione di Stöckl, che nessuno dei grandi scolastici del medio-evo abbia condiviso le vedute di Tommaso sulla questione

nel senso di *post nihilum*, questo *post* involge un ordine di successione in generale, ma un tal ordine può essere duplice: successione secondo natura e successione secondo durata. E il primo ordine può anche stare senza il secondo, ma non inversamente. Nessuna ragione ci obbliga a legare al primo anche il secondo: l'ordine di successione secondo la natura basta a se stesso, basta cioè che secondo la natura qualche cosa sia stato prima nulla e diventi poi qualche cosa, perchè esso si attui. E ciò si attaglia appunto ad ogni cosa creata in generale. *Prius enim inest unicuique naturaliter, quod convenit sibi a se, quam quod solum ex alio habet. Esse autem non habet creatura nisi ab alio* (cioè da Dio); *sibi autem relicta in se considerata, nihil est: unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse* (1) „. E questa priorità basta per poter affermare, che ciò che è *ex nihilo* è anche *nihil* prima che sia fatto qualche cosa, nè è dopo ciò affatto necessario supporre una priorità del nulla all'essere nel tempo (2). È così che il dottor Angelico può affermare che

---

dell'origine del mondo, tutti rimanendo saldi a questa proposizione: creazione dal nulla e principio del mondo si possono dimostrare, e ciò tanto più in quanto nel concetto di creazione è incluso quello del principio del mondo. Bonaventura, e con lui tutti i grandi scolastici della scuola francescana, si schierano per questa tesi, mentre l'opinione tomista rimane un fatto isolato. Il che non è vero: Egidio Colonna Romano, Tommaso di Strasburgo, Occam e Biel insegnano la possibilità d'una creazione senza principio, e lo stesso Duns Scot non condivide il pensiero di Bonaventura. Cfr. Esser, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Moglichkeit einer anfangslosen Schöpfung*, 16, 175.

(1) *De aeternitate mundi contra murmurantes* (XIX, 289[a]); cfr. *In lib. Sent.*, II, dist. 1, q. 1, a. 5 (X, 18[b] seg.).

(2) All'argomento averroistico che se la causa è eterna, anche l'effetto è tale, e Dio essendo eterno nella sua efficienza, anche il mondo, suo effetto, deve essere eterno, Tommaso risponde che l'intelletto e la volontà non solo determinano l'esistenza del mondo, ma anche la particolare esistenza *a parte post* e *a parte ante*, e i limiti di questa durata sono nella libera disposizione di Dio. Si può parlare di un tempo eterno? Forse perchè è possibile presupporre ad ogni inizio del tempo un antecedente? Ma questo è un puro immaginario — come lo spazio che pensiamo oltre il mondo. Che il mondo non abbia principio alcuno non è un'impossibilità da parte di Dio, quasi che egli fosse impotente a creare cosa che sempre fosse, nè mai avesse avuto principio alcuno. Tale impossibilità è piuttosto dal lato della creatura, per la contraddizione tra questa e una durata eterna e senza principio. Ma c'è veramente questa contraddizione? Lo si potrebbe affermare soltanto se o il concetto di *creatio ex nihilo* portasse con sè che nell'effetto il *non esse* preceda l'*esse* nel tempo; il

mentre non è detto che il mondo debba essere necessariamente eterno, ossia senza principio, è possibile però, razionalmente parlando, che non abbia avuto alcun principio. Il principio del mondo è una verità di fede, non di scienza, e questa fede ha il suo fondamento nella rivelazione (1).

---

che non è; ovvero la causa efficiente precedesse l'effetto pure nel tempo, e questo è vero solo qualora la causa produca l'effetto per momenti successivi, non quando lo ponga in un sol tratto, come si vede nel sole, il cui effetto, l'illuminazione, non si produce grado a grado, ma d'un sol colpo per modo che non si possa dire che il sole la preceda nel tempo, ma anzi le sia simultaneo " in operatione subita simul, immo idem est, principium et finis eius ", *De aeternitate mundi*, (XIX, 288[a]), Conf. *S. contr. Gent.*, II, 38 (XVIII, 122-123). Ora Dio non creò il mondo per atti successivi, ma *simul* in una *actio in instanti*. Non è però necessario ch'egli preceda il mondo *duratione*. Tuttavia contro l'eternità del mondo sta quest'argomento: se il mondo è eterno, cioè possiede una durata senza limite iniziale, in ogni *nunc* un numero infinito di giorni sono già trascorsi, ma *quod praeteritum est, pertransitum est*. Ora Aristotele nega che un *infinitum* possa essere *pertransitum*. Ciò che è *pertransitum* va *a termine ad terminem*. Qualunque dei giorni trascorsi venga assunto come punto di partenza, da quello, al giorno d'oggi, trascorre solo un numero finito di giorni, che ben possono essere *pertransiti*. Ma l'argomento avversario presuppone, che tra il punto iniziale e quello finale stiano giorni in numero infinito, ciò che non è possibile, dovendosi far *pertransire* una serie infinita a partire da un primo giorno dell'esistenza del mondo, mentre poi dato un mondo senza principio, non si dà mai questo termine *a quo*. Non varrebbe però a combattere un mondo senza principio il dire che un numero infinito di giorni, anteriore ad ogni presente, porta alla assurda conclusione d'un'infinità suscettibile d'aumento, aumentabile cioè per mezzo dei giorni che scorreranno nel futuro e si aggiungeranno a quelli già infiniti del passato, perchè niente impedisce ad un infinito l'aumento da quella parte in cui è finito. Noi pensando infinito il tempo, lo pensiamo tale *a parte ante* non *a parte post*, cioè in riguardo al futuro. E poichè in questa direzione è il tempo passato il suo limite nel presente, ed è perciò finito, può benissimo in tal direzione ricevere un ulteriore accrescimento. *Ibid.*

(1) Tre sono le tesi che Tommaso discute (Rohner, 99 seg.): la dottrina aristotelica anticreazionistica dell'eternità, che è dichiarata falsa ed eretica, la dottrina della creazione temporale, i cui argomenti hanno per loro il vantaggio della verisimiglianza (Rohner, 111, 117 seg.) e la dottrina di coloro secondo cui " mundum incipisse est de numero eorum quae cadunt sub fide, non sub demonstratione (*Quaestiones quodlibetales*, XII, a. 7 (XVII, 464[a]). Tommaso sta con questi; concordi dichiarazioni si trovano nella *Summa theol.*, I, q. 46, a. 2 (XX, 273[a]) " mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest "; *Quaest. Quodlibet*, III, a. 31 (XVII, 298[a]); *In lib. Sent.*, II,

La dottrina tomista dello spazio e del tempo è di origine aristotelica e fa capo al concetto del moto: perchè senza moto non c'è luogo, allo stesso modo che non c'è materia, senza trasformazione, di cui essa è la sede, essendo la materia il comune ricettacolo della forma. Così passando un corpo di luogo in luogo, od anche vedendo diversi corpi passare per diversi luoghi, sempre cioè per mezzo del moto, il pensiero umano si persuade che il luogo è una realtà distinta da tutti i corpi naturali. Solo dunque dal movimento può sorgere lo spazio (1). Questo però non ci basta. Noi vogliamo sapere che cosa è propriamente il luogo, attraverso cui si compie il moto dei corpi (2). Certo esso non è una cosa inerente al corpo, o una parte di esso (forma o materia), perchè il luogo è separabile da ciò che vi si trova, e quelle cose non ne sono invece separabili. Sarà forse allora lo spazio dimensionale ossia il volume incluso tra i limiti del corpo? Ma in tal caso corpo e luogo si indentificano, perchè entro un corpo, oltre il corpo stesso e le sue dimensioni, non c'è posto per null'altro. La dimensione è un attributo e un attributo non esiste senza il soggetto. Che cosa potrebbero essere le dimensioni, che non si riferissero ad un corpo, che non fossero cioè le dimensioni di un corpo, ma formassero per così dire uno schema dimensionale senza sostanza? (3). Ma il luogo

---

dist. 1, q. 1, a. 5 (X, 18[b] seg.); *Summa c. Gentes*, II, 38 (XVIII, 122[b]); come nell'opuscolo *De aeternitate mundi* (Rohner, 107-110), in cui sostiene esplicitamente la tesi che è possibile che il mondo sia sempre stato e ciò nonostante sia creazione divina, perchè non c'è contraddizione tra cosa creata e cosa che non ha principio; la causa non precede necessariamente l'effetto secondo la durata, nè il non essere deve necessariamente precedere l'essere secondo la durata, Sertillanges, op. cit., I, 285, 295 e seg. La vera formola tomista non è Dio ha creato il mondo, ma ha dato un primo momento al mondo. L'universo è in relazione con solo un Dio, di questa relazione non c'è alcuna durata o misura; il mondo è per mezzo di Dio, nè potrebbe essere senza Dio. Scende di qui il concetto di creazione continua o meglio quello di conservazione degli esseri. La creazione non è un divenire, ma una relazione, come relazione è permanente, e dura la creazione quanto dura l'universo.

(1) Sertillanges, op. cit., II, 36 seg.

(2) *Commentaria in octo libros physicorum Aristotelis* (S. Thomae Aquinatis *opera omnia jussu impensaque Leonis XIII edita*, 1884, Romae, II), IV, i (p. 146 seg.).

(3) *Ibid.* IV, iii, 8-9 (p. 252); iv, 11 (p. 157); v, 2 seg. (p. 159-160); vi, 4-11 (p. 162-164): " non est verum, quod aliquid sit ibi infra extremitates corporis

è invece oltre il corpo e la sua superficie terminale, ed è immutabile, mentre le cose, che lo occupano, sono mutevoli.

Di fronte a tante difficoltà, Tommaso ritorna fedelmente alla dottrina aristotelica; il luogo non è qualche cosa del corpo, nè qualche cosa dentro di esso, e combaciante con esso, ma è la superficie terminale del corpo ambiente. I limiti interiori dei corpi naturali, che si contengono l'un l'altro, costituiscono lo spazio (*locus*) inteso non in modo assoluto, ma relativamente, per comparazione, ordine e posizione, all'insieme del cielo, che è il contenente primo, il luogo di tutte le cose (*terminus continentis immobilis primus locus est*) (1).

Oggi, scartata l'ipotesi d'un primo cielo, il cui carattere ultimo e fisso serva di determinazione assoluta, la definizione diventerebbe: il luogo d'un corpo è la superficie interna del suo contenente, considerato nella sua posizione relativa ad un un contenente supremo, se questo esiste, ad un contenente qualsiasi, preso come punto di referenza. Non esiste, se non come nozione matematica, spazio puro, inteso come ricettacolo comune, privo di consistenza e incondizionato, che possa prolungarsi senza limite. Fu notato, che non manca tra il concetto tomista di spazio, pensato come superficie concava del contenente, e le idee moderne relative allo spazio sferico, una certa interessante analogia. Anche nella questione del vòto, la sua soluzione negativa lo avvicina alle più moderne vedute sull'argomento (2). Il luogo si definisce mediante la relazione di due realtà, un contenente supremo o supposto tale, e la realtà attuale o potenziale d'una superficie limitata, che il corpo in moto determina ed utilizza, quando vi giunge, o che lascia determinabile ed utilizzabile, quando ne esca.

Tommaso infine è dalle necessità dogmatiche e particolarmente da quelle, che si riferiscono all'atto eucaristico, indotto ad assurgere anche alla concezione metempirica d'un corpo, che non ha relazione alcuna col primo contenente, un corpo, che è sempli-

---

continentis, praeter corpus contentum „ ... “ si posset esse aliquod spatium continens medium praeter dimensiones corporis contenti, quod semper maneret in eodem loco, sequeretur hoc inconveniens, quod infinita loca simul essent „. *Ib.*, 12, “ necesse est quod locus sit... *terminus corporis continentis* „.

(1) *Ibid.*, VI, 16 (p. 165).

(2) *Ibid.* IX-XIV (p. 173-196), XIV, 14 (p. 196): “ manifestum esse... quod non est vacuum aliquod spatium separatum... „.

cemente *in sè*, perfettamente autonomo, tale è il *corpo glorioso* dell'altra vita nel pensiero cristiano, ovvero il corpo eucaristico del Redentore (1).

La dottrina tomistica del tempo è pur essa d'origine aristotelica: il tempo è il numero del moto quanto alle sue parti successive. La durata temporale ha realtà nella realtà delle parti successive del moto stesso, e il numero al di fuori del reale, ch'esso misura, non è nulla, tutta la realtà del tempo poggia su quella dell'essere in atto. Il dato psicologico, ossia la coscienza del movimento, è il punto di partenza. Il tempo è percepito nel moto, quale un ordine di anteriorità e di posteriorità risultante in esso dalla divisione della grandezza, in cui si compie. L'anteriore ed il posteriore sono prima di tutto attributi della quantità dimensionale, la quale, implicando posizione, implica anche un ordine di estensione delle sue parti. L'anteriore e il posteriore, che erano prima modi dell'estensione, diventano poi modi del movimento secondo il luogo. Noi percepiamo il tempo, quando nel moto distinguiamo l'anteriore e il posteriore, cioè l'ordine delle posizioni successive del mobile. Facciamo questa distinzione numerando, ossia incidendo nel *continuum* del moto i termini di distinzione. Manca in noi coscienza del tempo ogni qual volta percepiamo solo un momento del moto, senza che questo entri in composizione con altri. Ciò accade ad esempio nella contemplazione intensa, ovvero nel caso di quei dormenti della favola, che si svegliano incoscienti del tempo tras-

---

(1) G. Busnelli, *Il concetto e l'ordine del Paradiso dantesco*, 1911, I, 37. — *S. contr. Gent.*, IV, 87 (XVII, 529 [a]) " Neque etiam huic promissioni divinae impossibilitatem affert, quod corpora coelestia frangi non possunt, ut super ea gloriosa corpora subleventur, quia a virtute divina hoc fiet, ut gloriosa corpora simul con aliis corporibus esse possint: cuius in judicium in corpore Christi praecessit, dum ad discipulos januis clausis intravit „. Che un corpo possa coesistere in un altro (penetrabilità), accade rispetto ai corpi gloriosi per sola virtù di Dio, " corpus gloriosum transivit sphaeras caelorum sine eorum divisione non ex vi subtilitatis, sed ex divina virtute, quae eis ad mutum in omnibus subvenit „. " Virtute divina fieri potest, et ea sola, quod corpori remaneat *esse* distinctum ab alio corpore. quamvis eius materia non sit distincta in situ ab alterius corporis materia; et sic miraculose fieri potest quod duo corpora sint simul in eodem loco „ (*S. Theol.*, III, Suppl. q. 83, a. 3, XXV, 336 [a]). Cfr. Dante, *Parad.*, II, 35-42. Come il dogma della transubstanziazione o della consubstanziazione abbia influito sul problema dello spazio può vedersi in Descartes e in Leibniz (*Œuvres philosophiques*, 2ª ed. Janet, II, 40-43).

corso, perchè essi legano nell'attualità del presente l'ultimo momento della veglia, e il primo istante del risveglio. Cosicchè può dirsi che il tempo, il quale segue al moto, in quanto questo è noverato dall'anima, è appunto il numero che esprime la sua misura: di qui la nota definizione aristotelica: *numerus motus secundus prius et posterius.* Prima è ordine coesistente di posizioni quantitative, poi ordine di stati motori, che attuano queste posizioni, infine ordine numerale realizzato nell'anima. Il moto è continuo, e il tempo suo numero, quanto alla sua essenza, è continuo pur esso, di modo che percependolo, noi avvertiamo non già una successione di unità, come un numero d'oggetti, bensì una continuità fluente, in cui il numero è allo stato potenziale determinabile in una maniera, che non dipende che da noi. Qui sta il mistero d'un continuo uno e multiplo, quale si rivela nel tempo. Come numero, questo è un concreto, *numerus numeratus,* ossia non è ciò con che si conta, bensì ciò che è contato, per modo che il tempo sia il numero stesso, che formano in noi, mediante la percezione della loro serie, i successivi stati di moto. Il tempo è simile ad una viva orma, che lascia dietro sè il movimento dell'essere, e questo a sua volta s'impronta sulla quantità estensiva del reale. Considerato il tempo come un numero, chi pone le cose numerate, pone anche il loro numero concreto. Se dunque le cose numerate dipendono da colui che le numera, il loro numero ne dipenderà nella stessa misura. Il moto, misurato dal tempo, non esiste fuori di noi, se non allo stato di pura molteplicità, senza legame numerale, senza unità di composizione. Solo l'essere conoscente, dotato di memoria, dà al movimento questa unità, che coincide coll'essere. Nulla del moto esiste positivamente fuori di noi, se non lo stesso mobile. Questi stati del mobile, che cosa significano se non ch'esso è solo in tanto, in quanto è sempre altra cosa? Il movimento infatti è la sintesi misteriosa dell'identico e del diverso, ma l'unità principio dell'essere non è introdotta nella molteplicità degli stati estrinseci, che dall'anima. Essa sola dunque dà al movimento la sua forma di essere, che trapassa quindi nel tempo. Ecco in che modo questo dipende dall'essere conoscente dotato di memoria. Cade così la nota obbiezione sofistica, per cui il tempo sarebbe irreale o meglio composto di due irrealità, passato e futuro, a cui il presente serve di legame e di limite.

Come potrebbe questo punto indivisibile e cangiabile far parte

di una cosa permanente e divisibile, come si dice sia il tempo? Facile è però rispondere, che la realtà della durata in quanto estensione, le viene dall'anima. Già Agostino aveva detto: *nihil esse aliud tempus quam distensionem, sed cuius rei nescio, et mirum si non ipsius animae.* Non è necessario che passato e avvenire esistano per sè, perchè esista il tempo, basta che esistano nell'anima. Là è il regno temporale, come là è il regno del moto, in quanto implica estensione reale. Il presente è il tempo stesso, in ciò ch'esso ha di realtà attuale, come il mobile è il moto stesso, in quanto ha un'attuale realtà. Bisogna dunque che il presente esista, senza di che nulla assolutamente esisterebbe, dovendo queste tre cose essere congiunte: il mobile, lo stato definito del mobile, la misura d'unità di questo stato, perchè si formi quel numero del moto, che chiamiamo tempo. Però il presente, pur esistendo, non fa parte del tempo, di più anzi, se lo si giudica fuori dell'anima, conserva, è vero l'unità, che forma l'essere, ma non è misura d'un numero, e non è quindi a parlare propriamente un presente, poichè questo viene così chiamato per allusione al passato e al futuro, ch'esso connota. Penetrando più profondamente nel problema e toccando l'estremo limite del mistero, Tommaso afferma, che tempo e moto implicano insieme coscienza ed essere. Forsechè la coscienza non è parte dell'essere? In virtù dell'unità del soggetto e dell'oggetto nella conoscenza, l'anima fa parte dell'universo, come l'universo noto è parte dell'anima. L'oggetto ed il soggetto si dividono la realtà e ne congiungono le frontiere. Esiste una zona comune e lì dalle due parti si accumulano le maggiori difficoltà per il nostro intelletto. Ciò che ci fa conoscere il movimento, cosa fuggevole e confusa è l'oggetto mobile, cosa attuale ed accessibile ai nostri sensi. Per un'analoga ragione, ciò che ci fa affermare il tempo è il presente, avvertito dalla coscienza. Ma il presente, come tale, ed il mobile, come tale, coinvolgono la comune oscurità del movimento e del tempo appunto perchè così commisti colla nostra anima (1).

---

(1) *Ib.*, IV, XVII, 10 (p. 202); 11: " tempus non est numerus quo numeramus, quia sic sequeretur quod numerus cuiuslibet rei, esset tempus: sed est numerus numeratus, quia ipse numerus prioris et posterioris in motu tempus dicitur; vel etiam ipsa quae sunt prius et posterius numerata ". *S. Th.*, I, q. 10, a. 1*c* (XX, 45*a*); *S. c. Gent.*, I, 15 (XVIII, 14*b*); *Phys.*, IV, XXIII, 4-5

Anticipando questioni, che saranno riprese e discusse più tardi. Tommaso si propone questa difficoltà da risolvere. Come può darsi, che mentre vi sono molteplici forme di moto, pur vi sia un sol tempo che le misura? Devesi dunque ammettere che vi siano più tempi, come si ammette che vi siano più moti? Ma noi abbiamo il chiaro sentimento unitario del tempo. C'è dunque una comune misura dei diversi moti, un moto primo, al quale gli altri si riconducono, tanto i moti di traslazione, quanto quelli di circolazione, di cui Tommaso sulla fede d'Aristotele afferma la superiorità.

Il tempo è per definizione il numero o gli stati successivi di un qualsiasi moto. Ma un solo movimento dà il tempo, il movimento della sfera celeste. Un primo moto è causa di tutti gli altri, ed ogni mobile è tale a causa di quella prima attività. Chiunque percepisce moti nelle cose o nell'anima, percepisce in realtà, attraverso quello, l'essere mobile ossia il movimento primo, donde consegue il tempo. Qualsiasi movimento dà la percezione del tempo, sebbene questo nella sua unità non si riferisca, che al primo unico moto, dal quale tutti gli altri sono causati e misurati. Di qui nasce l'intrinseca unicità temporale (1).

C'è manifestamente nel tomismo un profondo senso d'unità cosmica e di connessione intima di tutti i fenomeni, senso tanto raramente avvertito nel Medio-evo. Nel più lieve battito d'un'ala, nel flusso stesso del nostro pensiero avvertiamo per così dire l'intero giro celeste; i ritmi inclusi l'un nell'altro, che cadono sotto la nostra osservazione, sfociano nel grande ritmo e vi trovano la loro misura. Ma con ciò, si chiede Tommaso, esiste un tempo veramente assoluto? Tommaso, accostandosi in generale al concetto

---

(p. 223); *ib.*, IV, xviii, 4-6 (p. 205-206); *ib.*, IV, xviii, 7-11 (p. 206-207). — Nel *Liber de causis* era già detto che l'anima contiene la natura, di cui determina i limiti: " horyzontem naturae scilicet anima „ (Hauréau, II, 50).

(1) *Ibid.*, IV, xxiii, 11 (p. 224): " necesse est dicere quod tempus sit numerus primae circulationis, secundum quam mensuratur tempus et ad quem mensurantur omnes alii motus temporis mensuratione „; IV, xvii, 4 (p. 203): " unus primus motus... est causa omnis alterius motus; quicumque autem percipit quemcumque motum, sive in rebus sensibus existentem, sive in anima, percipit esse trasmutabile, et per consequens percipit primum motum, quem sequitur tempus. Unde quicumque percipit quemcumque motum, percipit tempus: licet tempus non consequatur nisi unum primum motum, a quo omnes alii causantur et mensurantur: et sic remanet tantum unum tempus „.

della relatività della misura temporale, sembra avere avuto la profonda, originale intuizione di un tempo assoluto, inteso più come tensione che come estensione. Il tempo assoluto sarebbe formato dal ritmo a largo periodo, che segna la sistole e la diastole dell'universo.

Importante è anche la soluzione, che Tommaso dà del rapporto tra la scienza di Dio e i futuri contingenti, perchè anche questo è un quesito, che nella dottrina del tempo ha rappresentato uno dei campi di maggior esercitazione dialettica, sotto la pressione del bisogno pratico di giustificare uno dei massimi dogmi della fede cattolica, accordandolo colla ragione e coll'esigenza morale della libertà. La prescienza di Dio e la predestinazione delle umane sorti si spiegano in quel futuro del tempo, che la pratica morale vorrebbe riservato alla libera scelta della volontà. Il contingente è ciò che può o non può accadere, è il possibile di fronte al necessario, guardando soltanto alla natura delle cause, che concorrono a produrlo. Dio conoscendo ciò che è in quanto tale, non può conoscere il futuro contingente, che non è sotto nessun titolo, non in sè come futuro, non nella sua causa, in quanto contingente. La futurizzazione di un evento deve fondarsi su qualche cosa di attuale, non potendosi fondare sopra un avvenire, che non esiste ancora. Un futuro può essere detto certo od incerto nella causa, e quindi la proposizione che l'enuncia vera o falsa.

Perchè la futurizzazione d'un avvenimento formi oggetto d'una scienza certa (la scienza di Dio), il suo fondamento attuale deve essere a suo riguardo determinato: cioè deve essere una causa determinata a produrlo. Ora un contingente è precisamente detto tale, perchè nessuna delle cause naturali esistenti, si mostra determinata a produrlo: non è quindi tassativamente previsto in natura, ma risulta dall'incontro di ciò, che lasciamo in margine alla previsione. Il contingente non è voluto da Dio in quanto non rientra ne' suoi fini. È l'indeterminato, e si produce per un concorso di attività slegate, che mancano d'unità causale. Per esso non vale, secondo Aristotele, il principio di contraddizione; di due proposizioni contradditorie relative ad un futuro contingente nessuna è determinatamente vera o falsa. Ora se Dio conosce i futuri, gli è che questi sono determinati nella loro causa, ossia sono necessarî. Eppure di Dio può dirsi, che conosce anche i futuri contingenti, e non soltanto quelli necessari. E come ciò? Semplicemente così: un

contingente è futuro, è vero, ma diventa poi presente. Sotto il primo aspetto è indeterminato e non c'è a suo riguardo scienza certa, ma diventando poi presente la cosa cambia affatto, non è più futuro, non è più contingente, è acquisito all'essere, è diventato necessario. Ora se una scienza può astrarre dal tempo, cogliendo il contingente in quello stato finale, per questa scienza il contingente non è più nè futuro, nè contingente, bensì è appreso nella sua attualità, ed è necessario. Tale è appunto la scienza divina, che non è condizionata dal tempo.

Dio sa in quanto è presente a se stesso. La sua realtà è continua; la sua intelleggibilità è universale. Che se Dio fosse in dipendenza dal tempo sarebbe mutevole, il che contraddice alla sua natura. La conoscenza divina sta al futuro, come la umana al presente. Le differenze non contano per chi è trascendente ad ogni differenza. Presente, passato, avvenire sono divisioni del relativo, l'assoluto vi si sottrae. Tommaso insiste sopra questo paragone: Dio è come un osservatore, che veda passare un corteo; per costui l'ordine di anteriorità e di posteriorità parziale, secondo il quale le persone, che sfilano, vedono chi sta loro davanti e chi le segue, non esiste più. Tutto è veduto ad un solo sguardo, che sopprime ogni rapporto di serie. Noi siamo nel corteo del tempo. La nostra conoscenza ne è unificata, le proposizioni, che l'esprimono si piegano alla sua esigenza, connotando il tempo per mezzo del verbo. Ma Dio guarda d'un semplice e solo colpo d'occhio il corso temporale, e l'esprime nel suo Verbo senza divisioni temporali, com'è senza divisioni modali, senza molteplicità essenziale, senza di tutto ciò, che nel linguaggio umano esprime il frazionamento dell'essere, perchè Dio è al di sopra delle categorie (1).

---

(1) Sertillanges, op. cit., I, 232 seg. Cfr. Leibniz, *Théodicée* (II, 105 seg.).

CAPITOLO IV.

Il tramonto della scolastica e l'avvento dell'età nuova.

Dopo Tommaso, la filosofia del medio-evo non conosce sopra questi problemi nessun' altra speculazione così compatta e definitiva per il pensiero cristiano. Però abbondano le discussioni, le sottigliezze, le divergenze dei punti di vista secondarî, i mille artifizi della forma, che nascondono assai spesso l'arida povertà del contenuto. Qua e là qualche sprazzo di luce, qualche felice intuizione tra il ciarpame scolastico e monotono della terminologia convenzionale (1).

---

(1) È molto interessante la posizione di Witelo illustrata da C. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrunderts* (" Beit. Gesch. Phil. Mitt. „, III, 2); *Texte, Liber de intelligentiis*, 10-11, 62, 63-67; *Untersuchungen*, 434 seg. La luce è il fattore che dà l'ordine spaziale al mondo corporeo elementare. È lo stesso pensiero espresso da Bonaventura (II Sent. d. 12, a. 2, q. 1, arg. 4 (ed. Quaracchi, 302 *b*): " lux est natura communis, reperta in omnibus corporibus tam caelestibus quam terrestribus „. *Ibid.*, d. 13, a. 2, q. 2 (319 *b*): " corpora mundi secundum quod plus et minus participant de luce sunt magis et minus nobilia... „. La dottrina di Witelo circa lo spazio è aristotelica (*ultimum continentis immobilis*), con questa sola differenza, che mentre per Aristotele anche l'ultimo cielo, quello delle stelle fisse, si muove e solo il suo limite rimane immobile ed è perciò lo spazio, per Witelo è immobile l'intera ultima sfera celeste (438). Il suo carattere di luogo poggia sulla sua natura luminosa (*per naturam lucis*), perchè come cielo di etere (*corpus quintum*) gli compete la funzione spaziale di tutto *continere* ed anche tutto *conservare* (441 seg.). Analogamente Bonaventura, II Sent. d. 2, p. 2, a. 2, q. 1 (765): " locus habet triplicem comparationem ad locatum. Comparatur enim primo in ratione continentis, secundo in rationem mensurantis, et tertio in ratione conservantis. Continet enim ut vas, mensura ut quantitas, sed conservat ut natura „. Del resto lo stesso Aristotele assegna espressamente allo spazio una significazione dinamica, perchè il movimento degli elementi verso il loro luogo naturale *οὐ μόνον δηλοῦσιν ὅτι ἔστι τι ὁ τόπος, ἀλλ' ὅτι καὶ ἔχει*

Duns Scot sta in prima linea, vero rappresentante di questa tendenza, che ha già in sè i sintomi manifesti della degenerazione intellettuale, per quanto ancora celata dalla più mirabile veste, che la logica abbia saputo comporsi. Di tutto il divenire nella realtà visibile il moto è la forma essenziale; esso si svolge nel tempo e nello spazio (1). Il primo come misura del movimento non si distingue da questo realmente, ma solo concettualmente, allo stesso modo che numero e cosa numerata non sono differenti se non nel concetto (2). La diretta conseguenza di questa affermazione deve essere che l'idea di tempo possiede una sua oggettiva realtà. Che se, osserva Duns Scot, Aristotele ed anche Agostino sembrano aver voluto affermare essere il tempo alcunchè di meramente soggettivo per modo che abbia solo realtà nel pensiero

---

τινὰ δύναμιν (*Phys.*, IV, 1, 208^{b} 9-11). Il cielo è spazio perchè luce, dunque la luce è lo spazio (444). Baeumker nota i precedenti orientali ed occidentali di questa metafisica della luce (filosofia Vedanta, Proclo). Avrebbe anche potuto notarne la coincidenza colle più recenti vedute della fisica moderna. Witelo evita la conclusione panteistica di molte speculazioni simili, che identificano Dio e spazio, mentre egli li distingue, pur facendo Dio luogo spirituale della intelligenze, di fronte al luogo dei corpi. Sulla dottrina del tempo (583 seg.) e distinzione dall'eternità Witelo rimane fedele alla tradizione, separando due forme di *duratio, permanens* (eternità) e *successiva* (tempo), solo questa ammette il prima e il poi. Il *nunc*, come sostanza del tempo e misura della sostanza in moto, è identificato coll'eternità. Il prima ed il dopo del tempo vengono sospinti nell'eternità, la quale nella sua doppia forma di *aevum* (*aeternitas* creata) ed *aeternitas* (increata), distinta solo relativamente, tutto riassume anticipando in pieno medioevo cristiano una concezione spinozistica del mondo; per quanto l'autore si sforzi di non attribuire alla sostanza delle cose mutevoli il simultaneo pieno possesso della vita infinita. Poichè il concetto del *nunc* puro, che determina la durata della sostanza in opposizione alle sue mutevoli condizioni, è anche il contenuto del concetto di eternità, come si può evitare la conclusione che identifica il mondo con Dio?

(1) K. Werner, *Johannes Duns Scotus*, 1881, 274 seg. — (" Beit. Gesch. Phil. Mitt. ", VII, 1), Partenius Minges, *Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus*, 22 seg.

(2) Joa. Duns Scoti, *Opera*, Lugduni, 1639, III, 161^{b}. *Tractatus de rerum principio*, q. 18, a. 1, n. 4: " motus et tempus non dicunt diversas res absolutas, sicut quantitas et qualitas ei inhaerens, sed omnino dicunt eandem secundum diversas rationes denominatam, aliquando tempus, aliquando motus... Sub ratione scilicet temporis est suiipsius mensura; sub alia ratione scil. sub ratione motus est mensura alterius ".

dell'uomo, bisogna, affinchè le loro dimostrazioni corrispondano a verità, dar luogo ad un punto di vista intermedio, che distingua cioè nel tempo il suo *esse materiale* da quello *formale*; in guisa che quest'ultimo solo sia trasferito nell'anima umana, il che del resto sembrano confermare le parole stesse di Aristotele, quando vengano giustamente interpretate (1).

Tempo, movimento e forma, che mediante il movimento viene introdotta nelle cose, esprimono una sola e medesima realtà ancorchè sotto diversi rapporti, e come non si distingue il moto dalla forma che assume nel mobile, se non nel nostro concetto, così tempo e movimento sono rispetto alle cose lo stesso, quantunque possano distinguersi nel nostro pensiero.

Ora poichè il moto possiede una realtà indipendentemente da noi, altrettanto deve dirsi del tempo. E ancora: come c'è nel movimento per l'intelletto, ma solo per questo, la *relatio prioris et posterioris*, così anche solo nel pensiero questo rapporto dell'antecedente e del conseguente fa sorgere l'essenza del tempo. Ma mentre non può darsi movimento alcuno che non sia nel tempo, è possibile invece che questo esista nel pensiero anche senza che sia dato un movimento, di cui esso sia la misura. Appunto perciò il tempo si distingue secondo il suo *esse* formale dal moto, col quale s'identifica secondo il suo *esse* materiale.

Il bisogno di sottrarre al tempo certi aspetti della realtà ultrasensibile aveva persuaso questa filosofia a creare accanto a quello altri concetti affini, della cui determinazione disponeva ad arbitrio, secondo le esigenze imposte dalla sua metafisica (2). Così l'*aevum*

(1) *Ibid.*, q. 18, a. 2, n. 11-16; *ibid.*, q. 18, a. 3, n. 26, (III, 163 [a], 164 [b], 167 [a]).

(2) *Ibid.*, loc. cit., n. 22, 23 (III, 166 [b] e [a]). La definizione di eternità è data da Boetio (*De consolat. phil.*, V, pros. 6. Ed. Peiper, 139, 9): " aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio ". Sul rapporto tra *aeternitas et aevum* (*aeternitas increata et creata*) Baeumker, *Witelo*, 595 sg. L'*aevum* è una *aeternitas partecipata*. L'intelligenza partecipa dell'eterno quanto all'essenza, del temporale quanto a' suoi modi variabili. Il tempo origina dall'*aevum*, giusta la dichiarazione boeziana (*De consolatione phil.*, III, metr. 9, v. 2-3, Ed. Peiper, 70): " Qui tempus ab aevo — ire jubes stabilisque manens das cuncta moveri ". Nelle sostanze immateriali v'ha una *permanentia essendi*, senza *prius et posterius*, come un *esse totum simul*, nelle materiali invece collegata col *prius et posterius*. Nell'una come nell'altra v'ha di comune questa *permanentia essendi*; l'una, il tempo, collegata col *prius et posterius*, l'altra

e l'*aeternitas* vengono concepiti come misure analoghe a quella temporale, con questa differenza però, che, mentre quelle si applicano all'essenza stessa delle cose, il tempo conviene solo alla loro esistenza, ed ha per oggetto la durata di questa esistenza. L'eternità è la misura dell'esistenza di Dio, mentre l'*aevum* è la misura di quelle cose il cui *esse* non è *in actu*, bensì è variamente in potenza, e il tempo infine è la misura di durata, che si applica a ciò che è variabile *quoad actum et potentiam*, cioè dell'essere sottoposto alla mutazione ed al movimento. Con quella caratteristica smania di distinzione, che raggiunge in Duns Scot il grado più alto, nell'*esse* delle cose generabili e corruttibili si separa l'*esse substantiale* dalle loro qualità alterabili. Ora solo le alterazioni di queste ultime qualità soggiaciono, in quanto si susseguono in una serie continua, alla misura del tempo, mentre l'*esse substantiale*, fisso in mezzo a questo processo temporale, ha la sua misura nell'*aevum*. Certo del moto come tale può propriamente dirsi che sia sottoposto alla misura del tempo, ma le qualità e le quantità in cui moti alternativi ed accrescitivi si seguono, soggiaciono a questa misura anch'esse, non però immediatamente come il moto stesso, poichè in grazia della relativa fissità delle loro parti esse in certo qual modo vi si sottraggono, e in quanto tali quantità e qualità tengono le loro parti riunite così a lungo quanto esse stesse durano, cadono sotto la misura dell'*aevum*. Duns Scot chiama periodo la durata naturale delle cose create. Per le sostanze terrene questo periodo più o meno lungo è determinato dall'influsso delle potenze sideree. A lor volta i corpi celesti sono soggetti alla misura del tempo nei loro moti, ed anche rispetto alle loro sostanze, in quanto Dio, sottraendo la forza, ch'essi contengono, pone fine nel tempo alla loro esistenza. Infine, quanto alle sostanze angeliche e incorporee esse non soggiaciono alla misura del tempo, nè per ciò che riguarda la loro essenza, nè rispetto alla loro azione.

---

indipendente, l'eternità. L'ora (*nunc*) e la *permanentia essendi* sono la stessa cosa. *Nunc est permanentia esse actualis ab aliquibus per motum, ab aliis vero sine motu partecipata.* L'*esse actuale*, ossia l'essere dell'esistenza, in opposizione all'essere dell'essenza (*esse essentiae*), è ciò cui compete una *permanentia* non come tale, ma soltanto mediante l'esistenza. V'ha una doppia durata, una semplice ed una composta, e la prima dà origine alla seconda, ossia il tempo sorge dalla durata semplice, quando questa assuma la distinzione del prima e del dopo.

Il tempo rientra nella categoria della quantità, sia che venga considerato *effective*, sia che lo si consideri *formaliter*; *effective* in quanto esso ha sua essenza e quantità dal movimento, *formaliter* in quanto esso è essere quantitativo *primo modo* per sè. Moto e spazio invece non cadono sotto la categoria della quantità, perciò si distinguono dal tempo; non vi cade il moto perchè il mobile è anche indivisibile, non lo spazio perchè esso è già una categoria per se stessa distinta (1). Duns Scot trova l'essenza dello spazio nella *immutabilitas in ultimo*, mentre dichiara non appartenere al concetto dello spazio o del luogo, che non può scambiarsi con la superficie dell'oggetto ivi localizzato, la proprietà di *ultimum corporis continentis* contenuta nella determinazione concettuale dello spazio. Costretto, come molti altri suoi contemporanei, dalle pratiche esigenze della religione a fornire una spiegazione plausibile dell'apparizione di creature sovrannaturali, si piega alla necessità dei loro possibili movimenti locali. L'angelologia è uno dei capitoli più interessanti di queste speculazioni scolastiche (2). Discutendo a tal proposito con Roggero Bacone Duns Scot viene a queste conclusioni. Gli angeli non sono necessariamente nello spazio: essi infatti furono chiamati all'esistenza da Dio quando non c'era ancora un mondo visibile. Compete però loro una certa passiva potenzialità, per cui essi possono occupare qualche luogo. Come sostanze incorporee non lo riempiono *commisurative*; ma secondo la loro essenza *in potentia ad ubi* sono relegati dall'atto creativo di Dio nell'iperspazio della creazione, pur essendo loro consentito di discendere anche in un *ubi* determinato (3).

Una sottile trama di pensieri sta a base di questa speculazione scolastica, che già tradisce il suo incipiente dissolvimento. La dialettica fa prodigi di abilità per evitare le contraddizioni e toccare il sicuro porto della ragione, senza perdere di vista le fiorenti spiaggie della fede.

---

(1) *Super praedicamentis*, q. 21: " locus non est species quantitatis ,, q. 23, cit. da Werner, op. cit., 31, 278.

(2) Werner, op. cit., 313-320.

(3) K. Werner, *Die Kosmologie und allgemeine Naturlehre des Roger Baco*, 1879, 31-34. — Sulle idee di tempo in R. Bacone vedi *Opus majus*, IV, 2, 14 (ed. Bridges, I, 165-167); sul vôto, sull'infinità della materia e dello spazio, *ibid.*, IV, 28, 9 (I, 151, 143 seg.); V, 9, 2 (II, 67); *De multiplicationem specierum*, III, 1, IV, 2 (502, 521 seg.).

Sempre colla dottrina del movimento, secondo la tradizione aristotelica, è connessa quella del tempo e dello spazio, in quanto il moto si produce in essi, e, come dice Pietro Aureoli, ha tempo e spazio come sua misura (1). Il tempo però può, secondo lui, esser preso come quantità indeterminata ovvero determinata: nel primo caso è *quantitas continua*, nel secondo è una composizione di grandezze continuate e discrete. Ma a differenza di quella *quantitas continua*, che ha carattere di permanenza, sempre il tempo è una *quantitas successiva*, con questa distinzione che, considerato nella sua indeterminatezza, è semplice *quantitas successiva*, mentre invece diventa una quantità determinata colla riduzione sua ad un numero determinato o ad una determinata misura. Considerato il tempo come la misura del moto delle cose numerabili, questo include in sè un *prius* ed un *posterius*, donde la nota definizione aristotelica, per cui il tempo è il *numerus motus secundum prius et posterius*. A ciò Aureoli soggiunge: il tempo, come lo si pensa, esiste solo nella mente dell'uomo; infatti pensare il tempo significa pensare simultaneamente ciò che v'ha di essenziale in esso, cioè il suo *prius et posterius*, la quale simultaneità solo è possibile nel pensiero, mentre nella realtà il *prius* e il *posterius* devono succedersi. Non si può negare l'acutezza di questa analisi, ma perchè non fare un passo più in là? Il *prius* e il *posterius* che formano l'essenza del tempo non sorgono se non sono pensati insieme, il tempo dunque si realizza nella coscienza, e sta bene: ma non c'è *prius* nè *posterius* se non relativamente a qualche altra cosa, ossia ad un pre-

(1) K. Werner, *Die nachscotistiche Scholastik*, 1883, 165 seg.; Petri Aureoli, *Commentarii in quatuor libros sententiarum* (ed. Romae, 1596-1605, II, 35 b), l. 2, dist. 2, q. 1, art. I: " impossibile est quantitatem certificari et determinari, nisi ut reducitur ad certum numerum... similiter patet hoc in tempore... Unde impossibile est concipere annum determinate, nisi mensurando eum et reducendo ad numerum mensium, et mensem nisi reducendo ad numerum hebdomadarum, et hebdomadam ad numerum dierum, et diem ad numerum horarum, et horam ad numerum minutorum; ergo omnis quantitas ut determinata est, includit numerum infra suam rationem, quia determinationem totam habet a numero ". — La posizione di critica indipendenza di Pietro Aureoli, il suo intellettualismo e nello stesso tempo le sue tendenze empiriche, nonchè in generale il suo significato filosofico sono illustrati da R. Dreiling, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des franziskanererzbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole)*, 1913 (" Beit. Gesch. Phil. Mitt. ", XI, 6), 179-202.

sente. Nell'attualità dunque della coscienza e solo in essa sorge la durata.

La successione è l'essenza del tempo, e questo possiede una realtà indipendente dal pensiero, per modo che esisterebbe anche se non fosse pensato. Ciò non ostante fuori dell'anima l'essere del tempo è solo imperfetto, perchè, osserva Aureoli, anticipando una ben nota espressione di Hegel, il tempo in ogni momento del suo corso è, per così dire, annichilito da una negazione costante. Così l'*esse* completo del tempo si realizza solo nel pensiero (1). La ragione, per cui Aureoli e già prima di lui Duns Scot si sforzano di provare la realtà oggettiva del tempo, deve ricercarsi in certe censure ecclesiastiche già dirette dai più rigidi custodi dell'ortodossia contro il soggettivismo della rappresentazione temporale, alle quali si riferisce esplicitamente Baconthorp (2). Questi vuol dimostrare che Aristotele ed Averroe stanno anch'essi per l'obiettiva verità della rappresentazione temporale. È evidente il desiderio di suffragare l'opinione ortodossa coll'autorità dello Stagirita e dei suoi più grandi commentatori. Secondo Baconthorp si deve distinguere, per intendere bene la definizione aristotelica del tempo, la *numeratio actualis*, la quale accade sol nell'anima, dalla *aptitudinalis numerabilitas* in conseguenza della quale qualche cosa è *formaliter noverabile.* Questa seconda esiste manifestamente al di fuori dell'anima come al di fuori d'essa è il movimento. Così anche il tempo in quanto successione nel moto. Non esiste però il tempo fuori dell'anima per se stante, ma solamente in quanto appare in altre cose ossia nel moto come sua successione. Durand de St. Pourçain

(1) *Ibid.*, (II, 38 ^{b}-36 ^{a}), loc. cit., qu. 1, art. 2: " tempus componitur ex praeterito et futuro, sed praeteritum jam deficit, futurum autem nondum est, ergo tempus componitur ex non ente et ente... idem est de motu. Nulla enim pars eius est in actu, sed quaelibet pars demonstrata recessit: ergo est compositus ex hoc, quod jam deficit et ex hoc quod non est, sed talia non habent esse completum sed esse eorum completur ex actione animae, quae scil. apprehendit omnes partes et ponit eas in esse, concipiendo indivisibile, quod est in re ".

(2) K. Werner, op. cit., 167 seg. — Dante, per cui Dio è: in sua eternità di tempo fuore (*Parad.*, XXIX, 16), rimane nella dottrina ortodossa, affermando il realismo del tempo, il quale, fondandone noi l'idea nel moto diurno e visibile dei pianeti, e di tal moto essendo cagione il diurno invisibile moto del primo mobile, viene ad avere in esso, quasi pianta in *testo*, le sue nascoste radici, e nei pianeti le frondi, ossia il misuratore lor visibile moto. E come il tempo tenga in cotal testo — le sue radici e negli altri le frondi — omai a te puot'esser manifesto (*ibid*,, XXVII, 118-120).

a sua volta dichiara che la questione, se e fino a qual punto competa realtà oggettiva alla rappresentazione temporale, non ha interesse in quanto è già implicitamente decisa dal suo modo di concepire il tempo come immanente misura di durata delle cose.

Partendo da questo concetto di durata come da un *quantum*, egli distingue una misura interna ed una esterna; la prima è riposta immediatamente nelle cose stesse, in una lor *quantitas intrinseca*; la seconda invece è data da una *quantitas extrinseca*, che è poi quella del movimento del *mobile primum*. Quest'ultima si applica non solo alle cose generabili e corruttibili, ma anche all'*aeviternae* esistenze angeliche, quantunque solo in maniera accidentale, e perchè non è possibile un'altra misura di durata delle loro esistenze. L'*aevum*, infatti, che è la misura delle esistenze angeliche, in causa della sua indivisibilità esclude la possibilità d'una qualsiasi successione. Soltanto rispetto alle cose generabili e caduche può parlarsi di durata intrinseca e della sua misura. L'*esse* dell'esistenze *aeviternae* è un *esse* stabile, che esclude la tendenza al non *esse*, tendenza collegata alle mutazioni reali qui inesistenti, ed è perciò posto, secondo la sua intima natura, al di là del tempo, che è il regno delle cose caduche. Se però la *duratio successiva* distingue queste dalle sempiterne, ciò non vuol dire che anche alle cose generabili difetti una *duratio non successiva*. Questa è il *nunc temporis discreti*, il quale però intanto si distingue dalla *duratio non successiva* dell'*aeviternitas* in quanto in quest'ultima non si dà alcun indivisibile *succedens alteri*, mentre la sostanza formata di materia terrena ammette la successione di un tale indivisibile. Il *nunc temporis discreti* è una *duratio* non successiva, perchè l'*esse* della sostanza generabile avendo una durata, esclude la successione di un altro *esse*; ma questo indivisibile *nunc temporis discreti* permette un indivisibile *succedens*, il quale colla trasformazione della sostanza disciolta entra in un'altra. È appunto questo *nunc temporis discreti*, che Durand de St. Pourçain indica come misura di durata interiore delle sostanze generabili terrene, mentre la esteriore è data dal *tempus continuum* sempre identico a se stesso, ossia il *motus primus* le cui parti sono fatte di giorni, mesi, anni (1).

---

(1) Importante è la discussione di Aureoli intorno al *nunc* secondo Aristotele (loc. cit, q. 1, art. 5, II, 43 ^{a} seg.), ch'egli riassume sotto questi tre punti: *a*) il *nunc* rimane lo stesso *secundum substantiam et subjectum*, mentre è diverso

Occam, per quanto nemico delle inutili suddistinzioni e delle fittizie creazioni di entità ipotetiche, enumera cinque significati della parola tempo (1): 1° in un senso più ristretto e proprio tempo è il più celere moto che ci sia conosciuto, sia quello dell'ottava o nona sfera celeste, sia quello del sole o della luna, in quanto tutti questi movimenti ci servono come misura di *motus inferiores*; 2° in largo senso può la parola tempo essere applicata a qualche *motus inferior*, mediante il quale perveniamo alla conoscenza d'un *motus superior*; 3° può anche il tempo indicare un *motus imaginarius*, il quale come concetto ha una esistenza rappresentativa nell'anima e ci serve quale misura degli esterni movimenti reali; 4° infine può anche essere inteso il tempo come *numerus sia numerus numeratus* ovvero 5° *numerus quo numeramus*. Come *numerus numeratus*, il *prius* ed il *posterius* nel moto non hanno il valore di una *mensura*, e si distinguono dal tempo almeno *penes connotata*.

Pur coincidendo nella realtà il tempo col moto, se ne distingue però *secundum quid nominis*, presso a poco come un metro si distingue da un bastone, che non sia usato per misurare, quantunque

penes aliud et aliud esse; *b*) il *nunc est* identico nella totalità temporale è vario *secundum aliud et aliud ante et posterius*; *c*) il *nunc est in actu* discontinua il tempo, mentre lo continua il *nunc in potentia*. Sembra contradditorio che il *nunc*, nonostante la sua idealità sostanziale, possa esser diverso *penes prius et posterius*, mentre il *prius* ed il *posterius* sono anche *nunc*. Ad ogni mutazione del moto corrisponde il proprio *nunc*, pur abbracciando il *nunc*, come tale, la totalità temporale delle cose. Non cadono allora tutte le mutazioni successive del moto nello stesso *nunc*, ossia non sono simultanee? Il cangiamento sta al moto come il *nunc* al tempo, e come non si dà nel moto alcun *unum mutatum secundum substantiam*, ma solo un continuato *aliud et aliud*, così anche devesi affermare del tempo, escludendone l'*unum nunc secundum substantiam*. Secondo Aureoli, escludendo che Aristotele faccia dell'*esse* del tempo *formaliter et accidentaliter* un ente al di fuori dell'anima, cadrebbero tutte le obbiezioni, non potendosi allora più dire che il *prius* ed il *posterius* come due *nunc* successivi non vadano d'accordo colla supposta indivisibile unità del *nunc*, perchè l'unico indivisibile *nunc* si trova solo nel pensiero come sintesi del *fluxus temporis*, di cui il *prius* ed il *posterius*, di necessità insorgenti successivamente esprimono l'incompleto essere del tempo *extra animam*. Baconthorp invece si scosta da Aureoli in ciò, ch'egli non pone nel pensiero l'indivisible *nunc*, bensì lo considera come misura che abbracci il *primum mobile*. L'*instans* o *nunc* è la *mensura unigenea* del corso del tempo data dal movimento.

(1) Guilhelmi de Ockam, *super quattuor libros sententiarum*, Lugduni, 1495, lib. II, qu. 12; Stöckl, II, 1013.

possa essere a ciò appropriato. Nella definizione, che esprime il *quid nominis,* per formare il tempo si aggiungo a ciò, in cui tempo e moto realmente coincidono, qualche cosa di connotativo, che non si trova nel movimento come tale, ossia l'*actus animae numerantis et replicantis per mensuram* (1). Ciò che si aggiunge nella definizione del tempo al contenuto reale della definizione del moto è dunque qualche cosa, che esiste nell'anima o solo *subiective* ovvero *obiective* e *subiective* insieme. Se il tempo è inteso nel primo dei cinque significati di questa parola, nella sua definizione si suppone soltanto qualche cosa, che ha esistenza soggettiva nell'anima, nel terzo invece qualche cosa che esiste in essa *subiective* ed *obiective.* Sempre però l'*actus animae* appare come un elemento connotativo ed accessorio nel significato del tempo, mentre il suo *significatum* principale rimane il *motus,* sia esso il *motus realis,* o il *motus imaginatus.* Alla domanda quindi se il tempo è un *esse* fuori dell'anima si deve, secondo Occam, rispondere distinguendo il *significatum principale* e il *significatum totale.* Rispetto al primo esso è propriamente se non anche esclusivamente fuori dell'anima (2), mentre il *significatum totale* ossia il *totum,* che colla parola tempo vien connotato, è parte nella e parte fuori dell'anima, non già come se si trattasse di un *ens* in anima aggiunto ad un *ens* extra-anima; ma perchè nella definizione, che esprime il *quid nominis* è contenuto il *motus realis* come *significatum principale* e l'*actus animae* come *connotatum.* In questo senso può dirsi che il tempo sia parte dentro parte fuori dell'anima; visto che il suo *esse completum* o la sua essenza è un *esse secundum quod nominis.* La concezione del tempo, cui Occam perviene, è schiettamente nominalista, ma è anche empirio-realistica, in quanto il contenuto reale del suo concetto è alcunchè posto fuori dell'anima. La metafisica del medio-evo sia

(1) " Licet enim aliquando mensura sit in re et realis; tamen replicatio mensurae respectu mensuranti est solum per animam; et ideo in diffinitione exprimente quid nominis temporis debet poni aliquid esistens in anima ". *Ibid.*

(2) " Haberet esse, si nulla anima esset; quia illis modis tantum significat motus reales et partes eorum, puta affirmationes et negationes, quae omnia sunt ex natura rei et in re; tamen bene se habet esse in anima, quando aliquid mensuratur per tales motus, sicut cognitum in cognoscente. Sed nullum esse habet per animam, quod non haberet, si anima non esset ". *Ibid.* K. Werner, op. cit., 173.

per ciò che riguarda i grandi problemi cosmologici, sia per quello che riguarda i problemi della psicologia, è subordinata alla soluzione di alcune tesi preordinate di natura teologica e dogmatica. Così l'angelologia occupa un posto primario in tutte queste polemiche sullo spazio e sul tempo. Uno degli esempi più curiosi è offerto dalla discussione intorno all'*aevum*, come misura di durata delle esistenze angeliche secondo gli Scotisti. Già prima s'era sollevata la questione se Aristotele ammetteva o no l'*aevum*. Aureoli e Durand avevano mosso obbiezione al suo concetto; Occam fa il passo decisivo e dichiara l'inesistenza dell'*aevum*; *angeli mensurantur per tempus et non per aevum, quia aevum nihil est* (1). E qui tutta la sua sottile dialettica si appunta a distruggere questa quiddità scolastica.

Anche il concetto di spazio dà luogo a polemiche analoghe tra i commentatori medievali dell'aristotelismo. Aureoli identifica lo spazio ed il luogo (2). Contro la dottrina dello spazio quale *ultimum corporis continens* Aureoli si serve dell'argomento teologico; i corpi dei beati stanno nell'Empireo, ma questi corpi non sono circondati da nessun *continens*. Baconthorp gli risponde che Aristotele non aveva ammesso l'esistenza di tali corpi da lui ignorati, che se per ipotesi l'avesse ammessa, anche avrebbe riconosciuta la conseguenza che deriva da questa ammissione. Certo, egli dice, qui d'accordo con Aureoli, è difficile la concezione naturale dell'Empireo, sia in sè, sia come luogo dei beati (3). Per suo conto Aureoli aveva di-

---

(1) *Sent.* II, qu. 13; Werner, op. cit., 174-175.

(2) Aureoli, op. cit, loc. cit., qu. 3, act. 1 (II, 49^b seg.).

(3) Pei precedenti giudaici sull'al di là e la sua topografia cfr. I. Monnier, *La descente aux enfers*, 1905, prime pagine, Busnelli, op. cit., 1, pag. 51 seg., sulla localizzazione del Paradiso cristiano, e l'opera ivi citata del Gruneisen, *Studi iconografici comparativi sulle pitture medievali romane: Il cielo nella concezione religiosa ed artistica dell'alto Medio-evo*, in " Arch. Società Rom. di Stor. Patr. ", vol. 29 (1906), 449. Il Paradiso si definisce " il cielo, intellettuale dimora dei santi, quello che trovasi al disopra del mondo cosmico intelligibile ". Già Gregorio di Nissa aveva detto: " Firmamentum, quod vocatum est coelum, terminus est rerum, quae sensibus comprehenduntur: quod ultra illum terminum est, id res illae quae mente percipiuntur, excipiunt, in quibus nec species est, nec magnitudo, nec situs in loco, nec intervalli mensura, nec color, nec figura, nec quantitas, nec quidquam aliud eorum, quae sub coelo cernuntur " (Migne, *Patrol. Graec.*, *44*, 82). Cielo dei cieli, cielo di Dio, distinto

chiarato l'Empireo, dal punto di vista naturale, inconcepibile (1). I predicati, che gli si assegnano, sono la immobilità e la corporeità; esso sarebbe la più alta sfera di luce benchè non percepibile sensibilmente. Si afferma di esso che esista *actu*, ma non esercita alcuna azione od influsso sul mondo, che gli soggiace. Lasciando però da parte queste difficoltà che si oppongono ad una chiara comprensione di questo oggetto della conoscenza ultrasensibile, Aureoli si contenta di dire che le proprietà dell'Empireo, come luogo delle creature perfette in Dio, devono essere distinte dalle proprietà del mondo di qua, aperto alla nostra esperienza naturale, il quale è il mondo dell'imperfezione. La reale natura di quella dimora dei perfetti in Dio noi la conosciamo soltanto per mezzo della testimonianza, che ci viene dalla Sacra Scrittura. Ma l'Empireo è anche il domicilio degli angeli, e allora nasce per questi infaticabili moltiplicatori di questioni il nuovo più difficile problema, qual è il rapporto di queste creature angeliche colla spazialità dell'Empireo (2).

---

dal cielo dell'aria, e dall'intermedio delle stelle erranti, l'empireo (tomistico e dantesco) è corporale (per concorde testimonianza di Strabone, S. Basilio, Beda). Cfr. Thom., *S. Th.*, I, qu. 66, art. 3. Come tale è ammesso comunemente dai teologhi. Però conserva un carattere intellettuale, essendo il frutto del connubio della concezione occidentale (scolastica) e della astrazione orientale (Gregorio). " Questo è lo luogo degli Spiriti beati „ (Dante, *Convivio*, II, 4). Non ha aspetto di luogo, ma è pura luce: " Luce intellettual piena d'amore „ (Id., *Parad.*, XXX, 40). Da esso è esclusa ogni *intervalli mensura*: " Presso e lontano lì nè pon nè leva, — chè dove Dio senza mezzo governo — la legge natural nulla rileva (*Parad.*, XXX, 121-123). " Certo la cosmografia ed astronomia medievali, che ponevano il paradiso di là da' confini del mondo e del convesso azzurro del firmamento, volta profonda e trapunta di fulgidissimi chiodi, era scienza più sistematica che vera, la quale, sebbene accettata, non appagava però al tutto l'intelletto di più acuti pensatori com'era l'Aquinate „. Cfr. *Comm. de Coelo et Mundo*, II, 1, 70; *S. Th.*, I, qu. 32, art. 1 ad 2. Busnelli, op. cit., 53 ed anche Bougaud, *Le Christianisme et les temps présents*, 1902, V, 295; P. I. Pession, *Considérations théologiques sur le Paradis considéré comme lieu*, 1902, 100 seg.

(1) Loc. cit. qu. 3, act. 3 (II, 53^b seg.).

(2) È *praesentia substantiae ad substantiam?* allora gli angeli sono corpi, ciò che non può essere; è invece *habitudo operationis ad corpus, circa quod operatur?* filosoficamente ciò è pensabile, ma disconviene al rapporto dell'angelo coll'empireo, dove esso non ha da influire su sostanze corporee. Tommaso sosteneva trattarsi di rapporto *per applicationem virtutis*, ma questo *tactus virtualis*

Le diverse soluzioni fin'allora escogitate dalla teologia, che con sottigliezza dialettica discute e confuta, gli sembrano tutte egualmente insostenibili, e ciò lo induce a concludere che il rapporto della creatura incorporea allo spazio corporeo trascende il nostro pensiero. Baconthorp invece non dubita della filosofica dimostrabilità di una localizzazione degli angeli. Anzi egli trova meno difficile pensare una creatura spirituale presente in un luogo determinato, che il pensare l'anima intellettiva dell'uomo nella compagine di una figura corporea. Come ragione fondamentale della possibilità di queste localizzazioni ultrasensibili vale la limitazione dell'essenza angelica, per quanto questa per se stessa non spieghi ancora la sua presenza nello spazio. Anche l'*existere limitatum* non riuscirebbe a dare questa spiegazione per quanto vi si avvicini. Bisogna quindi aggiungere il *contactus cum loco*, nel quale sta la causa prossima della localizzazione in questione. Per parte sua Durand de St. Pourçain pensa che l'angelo non possa essere nè in ogni parte nè in nessun luogo, quantunque come creatura, che non ha quantità, non sia circoscritto dal luogo, in cui si trova. La sua non può quindi pensarsi come *praesentia secundum situm*, è ciò nondimeno presenza reale e condizione della sua attività in quel dato luogo. In forza del suo essere non spaziale la creatura angelica è propriamente presente ad ogni corpo, ch'essa mette in movimento, prima ancor che lo muova, e perciò presente simultaneamente a tutti per modo che, senza essere legato al loro sistema di relazioni, può agire immediatamente sopra ognuno di essi. C'è insomma qui una certa analogia col rapporto dell'anima al corpo, sulle cui diverse ed indipendenti parti l'anima dispiega la sua azione a volontà. In difesa del tomismo puro, minacciato da queste polemiche accorre uno de' suoi più insigni rappresentanti, Capreolo (1). Durand aveva combattuto la possibilità di un essere della creatura *ab aeterno*, come contraddicente al concetto del moto e al concetto

---

non può essere nè per *modum actus* nè per *modum habitus*. Aureoli conclude coll'inconcepibilità della relazione dell'angelo collo spazio corporeo (*habitudo spiritus ad corpus*); forse si potrebbe pensare il rapporto causale, l'*habitudo causae formalis* o *habitudo causae moventis* per quanto così si ricada nell'ipotesi dell'*esse in loco per operationem*. loc. cit. qu. 3, art. 2 (II, 52 ^{b} seg.). Werner, op. cit., 176-181.

(1) K. Werner, op. cit., 596 seg.

di creatura soggetta ad essere mossa. I movimenti celesti perciò appartenenti al passato devono essersi iniziati con un primo moto, al quale non se ne presuppone un altro. Capreolo si appella ad Aristotele: la ragione umana non ha nessun bisogno di porre uno dei movimenti presupposti come assolutamente primo (1). Pietro Aureoli aveva dedotto l'inconcepibilità di una creazione *ab aeterno*, dalla inconciliabilità del concetto d'*infinitum* con quello di passato. Il passato non può essere concepito come *actus permixtus potentiae*. A lui risponde Capreolo: il passato è certo per noi, che apparteniamo al presente, mera attualità; da ciò però soltanto consegue che per noi quel passato non può più essere in *infinitum*, ma pel suo tempo era *infinitum*; così anche il futuro è un *infinitum* con questa sola differenza tra i due che, proiettandosi all'indietro in un passato infinito, non si giunge a nessun vero primo, ed espandendosi in avanti in un futuro infinito, non si giunge a nessun vero ultimo. Aureoli obbiettava che il concetto dell'infinito può applicarsi solo alla espansione verso il futuro, perchè il processo il quale si collega col pensiero dell'*infinitum*, deve avere un *terminus a quo* e quindi al *praeteritum* dobbiamo sempre assegnare un tal termine, che sia posto alle nostre spalle. Solo pel nostro pensiero, risponde Capreolo, esiste la necessità di statuire il *terminus a quo* del *processus* in infinito. Tanto poco può dimostrarsi che il *praeteritum* fuori del nostro intelletto debba avere un *terminus a quo*, che il *processus* altro non significa se non un procedere senza relazione alcuna con un determinato punto d'uscita. Che, se l'infinito è preso nel significato di incompleto, involge il concetto di parte, e allora il tempo dev'essere tale non però come passato, ma come futuro. Il *praeteritum* infatti, nel pensiero di Aureoli, contraddice all'idea di parte, essendo concepito come un *completum* e per così

(1) Contro Durand, che aveva negato la *generatio ab aeterno*, Capreolo osserva che anche dato ch'essa non esistesse, non ne conseguirebbe che non abbiano mai esistito creature capaci di generazione *ab aeterno*. Ma il *genitus* non vien dopo il *generans*? ed allora come fa il *genitus* ad essere *ab aeterno*? " De ratione geniti, quod certa, finita et limitata duratione mensuratur, est praecedi a suo generante duratione, et similiter de ratione omnium genitorum sic mensuratorum. Ubi autem totalis multitudo generatorum nulla certa mensura mensuratur, non opportet quod praecedatur duratione temporali a quocumque, et per consequens nec a generante nec a non generante " Ioannis Capreoli, *In libros sententiarum*, Venetiis, 1589, l. 2, dist. 1, q. 1 (15 a).

dire un ciclo chiuso per sempre. Giustamente però osserva Capreolo, che qui sembra dimenticarsi che il *praeteritum* è bensì compiuto, ma solo a parte *post*, mentre a parte *ante* si presenta come un *infinitum*. Aveva anche Aureoli affermato che l'atto creativo cade sotto la misura del momento che trascorre, e perciò, essendo temporale, non appartiene all'eternità. Ciò nega Capreolo: l'atto di creazione non cade sotto la misura del tempo o dei movimenti celesti, il momento della creazione permane e coesiste con un'infinita molteplicità di momenti temporali. Anche Durand ne conveniva distinguendo quattro modi di accadere nella realtà cosmica: *fieri per motum solum*, *fieri per mutationem sequentem motum de necessitate*, *fieri per mutationem sequentem motum absque necessitate*, *fieri per simplicem emanationem*.

Nei primi due casi il *factum esse* è il termine dell'accadere per sè; come questo si svolge nel tempo, così anche il *factum esse* è misurato per mezzo del momento transeunte del tempo. Il terzo modo, in cui l'accadere è solo termine accidentale del movimento antecedente, ad esempio l'*illuminatio hemispheri nostri per motum solis*, ha un momento fisso a sua misura, in modo però che vi sia un tempo col quale quel momento fisso primo coesista. Scompare la necessità di una tal coesistenza nella *simplex emanatio*, in cui *fieri* e *factum esse* pienamente coincidono; *creare* e *creari* affermano puri rapporti fra Dio e creatura, i quali per ogni istante dell'esistenza della creatura sono veri e non implicano alcun *motus praecedens*, col cui momento antecedente il momento fisso della creazione debba *primo* coesistere. Capreolo confuta anche Aureoli in quella parte, in cui nega la extratemporalità dell'atto creativo e l'esistenza di una misura fissa nel processo temporale, per cui ogni accadere veniva risolto nel flusso delle cose. La misura temporale dei *motus continui* è, come aveva dimostrato Tommaso, il movimento del cielo più alto. Ogni momento è, secondo la sua essenza, contenuto nel *tempus continuum totalis*, mentre molti momenti diversi sono da distinguersi in esso secondo il concetto, che di loro noi ci facciamo. Aureoli aveva dichiarato pura finzione quella supposta *duratio*, che doveva servire di misura comune del tempo, e che si subbiettiverebbe nel *Primum mobile*. Fuori dell'anima non c'è alcun *Idem nunc* permanente, ma anzi un *Aliud et aliud* che si succede serialmente nell'instabile incalzarsi delle cose. Ma Capreolo ribatte: la *duratio* permanente, che misura il moto del

Primum mobile secondo il suo *Esse substantiale uniforme*, non si subbiettiva in quel *Mobile*, ma sì nell'*Aeviternum primum*. Nel *Mobile primum* si subbiettiva quel *Nunc*, il quale misura l'*Esse accidentale* del medesimo, rappresentatovi *sub forma ubi continue fluente*, e non è in sè nè tempo nè parte di tempo, nè termine del tempo, quantunque produca il tempo nel suo flusso intelligibile. Questo *Nunc* è immanente nel tempo, come unità di misura, ed ha come tale un *esse extra animam* e un tal *esse* può e deve avere, mentre che esso per se stante non è tempo e fuori di esso non vi sarebbe alcuna unità di misura del tempo. Col suo concetto si ricollega intimamente la dottrina della prescienza divina e della divina provvidenza. Tommaso, il quale aveva già formato il tempo, assommandone i momenti, che s'obbiettivano nel *mobile primum*, e riconosciuta una più alta unità delle vicissitudini nella successione temporale in ciò che chiama l'*aevum*, stringe poi tutto in un assoluto presente, che è l'eternità di Dio, in cui è abolito ogni antecedente ed ogni conseguente. Perciò Dio conosce le cose contingenti non come future, ma come eternamente presenti alla sua rappresentazione. Ma Aureoli contesta che le cose future possano essere attualmente presenti a Dio. Che se a lui fossero presenti Egli non le percepirebbe, perchè l'intelletto di Dio ha per *terminus* solamente la sua propria essenza. Il *praesens esse aeternitati* non agisce più che il *praesens esse in toto tempore*, ma questo non può dare all'intelletto divino nessun *certitudinaliter conoscere*, perchè con ciò l'intelletto di Dio sarebbe sottoposto a misura per mezzo di cose ad esso estranee.

Capreolo, difendendo la tesi tomista, risponde che la presenza attuale dei futuri contingenti davanti alla mente divina non impone la necessità dei medesimi, necessità temuta da Aureoli, mediante la quale sarebbe eliminata la loro contingenza. La divina essenza è bensì il *primo intellectum*, ma non l'unico ed esclusivo oggetto del conoscere divino, e la certezza della divina conoscenza delle cose, che stanno fuori di Dio, si fonda non già sulla loro presenza, bensì sul concetto della scienza come tale, la quale è definita comunemente *cognitio certa*, in quanto essa si trova in Dio, solo può trovarsi come *cognitio certa*, non come *cognitio incerta*, come Aureoli sembra credere, quando fa pensare da Dio i futuri contingenti al modo imperfetto dell'uomo (1).

(1) K. Werner, op. cit., loc. cit.

Completa questo quadro di vita spirituale uno sguardo all'agostinismo del tardo medio-evo rappresentato da Egidio Romano e Gregorio da Rimini (1). La concezione egidiana dell'universo riproduce la cosmologia di Agostino. Il dogma della risurrezione della carne spinge fatalmente alla concezione degli iperspazii e degli ipospazii, per quanto però l'Empireo e l'Inferno da lui supposti abbiano un senso metaforico (2). La discussione sulla spazialità e temporalità angelica è ripresa da questi agostiniani. Mentre nel pensiero di Gregorio da Rimini tempo e spazio in *abstracto* appaiono concepiti come grandezze, entro le cui cornici si dispongono tutte le cose create, e la illimitata molteplicità delle parti contenuta in queste due grandezze lascia apparire il regolare, continuo movimento delle corporeità spaziali e temporali come appropriata misura della successione negli atti e moti delle creature angeliche; Egidio Romano invece considera le grandezze, che cadono nella categoria della quantità (*quantitas continua*) quali esclusive misure del corporeo: gli angeli, che sono creature iperspaziali, non soggiaciono alla misura del tempo umano e terrestre. Il tempo, che misura la loro attività, appartiene alla categoria della qualità e non della quantità. Qui il soggetto della misura e della numerazione non è una *res quanta*, il tempo quindi non vi è applicabile (3). Nel tempo poi, che si riferisce al mondo visibile delle cose, si distinguono un elemento formale ed uno materiale: l'elemento materiale è il *continuum* che esiste nel movimento del *mobile primum*, mentre il for-

(1) K. Werner, *Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters*, 1883, 100-120.

(2) " Ut vult Augustinus (*De civ. Dei*, XII, 1), angeli et homines beati facient unam civitatem Dei; erit enim tunc coelum empyreum una civitas Dei; cujus cives erunt angeli et homines beati. Et tunc infernus, locus ille profundus inferior, erit una civitas diaboli, cujus cives erunt daemones et homines damnati ", cit. da Werner.

(3) " Tempus nostrum est applicatum ad rem continuam, quia in tempore nostro indivisibilia sunt continuativa divisibilium, quod est de ratione continui, quia partes ejus ad communes terminus copulantur; tempus vero angelicum, ubi non est reperire talia indivisibilia continentia divisibilia, non applicatur ad aliquid continuum, imo est a continuo separatum.... propter quod tempus illud ad praedicamentum quantitatis pertinere non potest, quia nihil est in praedicamento quantitatis, quod non sit continuum " (*Mensur. angel.*, qu. 10, citata da Werner, op. cit., 113).

male è invece il numero, nel quale le parti successive, che si susseguono nel movimento, sono distintamente sommate come momenti discreti. L'uno e l'altro elemento formano un tutto integrale, nè potrebbero scindersi, senza distruggere il concetto del tempo.

Intanto questo può fornire la misura del moto continuo in quanto è esso stesso un continuo, rappresentando separato da quello una serie di momenti discreti, ma in realtà identificato col moto. I singoli momenti del tempo scompaiono l'un nell'altro, anzi questo intanto veramente esiste in quanto ogni singolo suo momento è alcunchè di fugace, e perciò anche la conclusione del momento precedente è il principio di quello seguente (1). Del tempo quindi può dirsi ch'esso consiste di parti, che in realtà non esistono; il passato infatti nella successione temporale non è più, e il futuro non è ancora, mentre il momento, nel quale il tempo realmente è, ossia il presente, non è più che un puro rapporto d'ordine nella serie, che continuamente si svolge, e la cui coerenza risulta da un *nunc* reale, permanente e fisso nel flusso della successione. Questo *nunc* è identificato colla sostanza del *mobile primum* che non è sottoposta al moto accidentalmente, ma per sè, quindi è principio del tempo primario e anch'esso per se stante. È palese anche qui il solito sforzo di tutta la dialettica medio-evale di trovare nel movimento, che è una negazione continua, ossia un nulla, qualche cosa di positivo, di reale e di fisso, un *semper nunc stans* al quale appoggiarsi nella caducità ed illusorietà del mondo sensibile (2).

Grogorio da Rimini riconduce il concetto di tempo ai movimenti spaziali del corpo, e dichiara l'angelica natura non essere del tutto

---

(1) " Unum et idem instans potest habere rationem plurium signorum, in quantum est principium huius et finis alterius, ut idem instans respectu mensurae propriae, i. e. respectu temporis, quod est sua mensura, quam efficit, habet rationem plurium signorum, quia est principium futuri et finis praeteriti " (*Quodlibet*, VI, qu. 7; Werner, *ibid.*).

(2) Anche Egidio ritorna nella questione dell'*aevum* — il suo *nunc* è la sostanza del *mobile primum*. L'*aevum* si distingue dal *tempus*, in quanto esclude la successione di parti che questo include. L'*esse* angelico che è semplice è anche identico. La differenza tra le due misure sta in ciò che l'*aevum* esprime l'*habitudo* di un *ens in actum secundum quod est in actu*, il *tempus* invece si riferisce al moto come un *actus entis in potentia in eo quod est in potentia*. Cfr. Werner, op. cit., 114 seg.

estranea ad ogni relazione col tempo, essendo anche gli angeli insieme ad esso creati. Walter Burleigh aveva affermato essere il tempo una realtà distinta dalle cose sostanziali e dal moto ed esistente fuori dell'anima. Ma se così fosse, dice Gregorio, ne seguirebbe che per un lato il tempo ed ogni sua parte sarebbero esistenti, ma anche per altro sempre dovrebbero essere qualche cosa di nuovo *ab initio* e di più il principio e la fine del *fieri* coinciderebbero, mentre il tutto sarebbe un composto di parti, di cui nessuna avrebbe esistenza.

Tempo e moto sono inscindibilmente legati, per modo che l'uno non può essere presente senza l'altro. Ogni moto accade e il tempo senza il moto non può pensarsi. Ma, con esso coincidendo, s'identifica realmente coi corpi mossi, il che deve più specialmente intendersi di quei corpi, il cui moto ne fornisce la misura comune. Può quindi definirsi il tempo come il corpo mosso continuamente ed uniformemente. Nella realtà naturale la misura appropriata è appunto il corpo, che si trova in continuo moto uniforme (*mobile primum*); artificialmente l'uomo vi sostituisce i suoi meccanismi misuratori del tempo. Con ciò Gregorio crede di restare nella pura tradizione aristotelica ed anche di mantenersi fedele alla dottrina agostiniana. È evidente invece ch'egli opera inconsapevolmente una grossolana materializzazione del pensiero de' suoi maestri e sopratutto di Agostino, del quale dimentica affatto la profonda ed originale interpretazione psicologica data del tempo nelle *Confessioni* (1).

Esauriamo questo pensiero filosofico perseguendone le ultime traccie nelle correnti secondarie della scolastica anche oltre il medio-evo propriamente detto. Il suo spirito infatti resiste all'assalto delle nuove idee, suscitate dalla rinascita degli studi classici, dalla coscienza umanistica e dalla filosofia della natura. Non è senza un qualche interesse notare anche gli sprazzi finali di questo grande fuoco, che la ragione umana aveva acceso nella notte intellettuale dell'età di mezzo. Come vedemmo, il problema dello spazio e del tempo nella speculazione medievale acquista un particolar valore in quanto vi s'innestano le credenze relative ad un mondo

---

(1) WERNER, *ibid.*, 120-121. Capreolo combatte l'agostinismo di Egidio e Gregorio.

e ad una vita ultraterreni, che formavano allora i massimi valori della coscienza umana. Uno dei pensieri predominanti della filosofia cristiana, la vita della creatura nel Creatore, l'esistenza dell'uomo come d'ogni altra cosa in Dio, che è poi la radice profonda d'ogni mistica, come il motivo tragico d'ogni ascesi sincera, è destinato spesse volte, troppo spesso anzi, a tradursi in dottrine, che oltrepassano il dogma cattolico, minacciando così quel rapporto tra Dio e la sua creazione, che è la pietra angolare di tutto quanto il sistema. C'è una tendenza irresistibile ad abbattere la barriera, che separa il finito e il temporale dall'infinito e dall'eterno, l'umano dal divino, il naturale dal sovrannaturale. Ad ogni momento la Chiesa, per mezzo de' suoi avvocati d'ufficio, deve riprendere la difesa delle sue tesi teologiche fondamentali, che sono poi anche i suoi pratici interessi di dominazione. Un soverchio ravvicinamento dell'uomo a Dio, anzi un loro diretto contatto rende inutile l'opera dell'intermediazione sacerdotale e distrugge perciò la Chiesa visibile nella sua stessa ragione d'esistenza.

Si spiega quindi la reazione scolastica contro Wiclif (1). Questo inglese, precursore della grande rivoluzione religiosa, che staccherà mezza Europa cristiana dall'autorità di Roma, insegna che l'uomo, come tutte le altre creature, *era* prima che esistesse nella realtà, e cita le parole di Giovanni *quod factum est in ipso (scilicet verbo) vita erat, et vita erat lux hominum.* Ma i suoi avversarii interpretano invece, che l'essere pretemporale delle creature altro non significa se non i pensieri di esse concepiti *ab aeterno* nel *logos* divino. Wiclif comprende la idea divina delle cose come il suo essere intelligibile, da separarsi dalle sue determinazioni concrete e da identificarsi coll'essere divino; per tal via quindi giunge presto alla proposizione capitale che ogni creatura nella sua intima essenza è divina. Partecipando la creatura col suo *esse* intelligibile della divinità, partecipa pure dell'eternità per modo che possa scriversi questa conclusione finale: *quodlibet semper est.* Ecco sorgere quindi l'idea di un *tempus magnum*, dal quale ogni passato, presente e futuro vengono abbracciati, ed al quale in qualche sua parte ciò che è già stato e ciò che ancor sarà, appartengono. La

---

(1) K. WERNER, *Die Scholastik des späteren Mittelalters.* I. Abth. *Der Endausgang der mittelalterlichen Scholastik*, 1887, 32 seg.

quandolitas ossia l'*esse* nel passato, o nel futuro, o nel presente, non è il tempo medesimo cui appartenga la cosa, che è tuttora nel pensiero divino; ma alcunchè di secondario e che si produce dall'adiacenza del tempo alle cose temporali. Il tempo, che è nella cosa, rimane per se stesso indifferente di fronte al fatto ch'essa sia passata, presente o futura, ed in tale indifferenza per questa distinzione sta appunto ciò che può dirsi la cosa come possibile od anche la cosa nella sua pura intelligibilità, la quale è il nocciolo o l'essenza della sua esistenza. È quindi la cosa creata veramente sempiterna, senza principio nè fine. L'esistenza delle cose temporali vien così respinta nell'eviternità e per la coincidenza dell'*esse intelligibile* di ogni cosa coll'*esse divinum* dell'eviternità nell'eternità stessa. Era naturale che una simile dottrina provocasse per parte dell'ortodossia cattolica le più aperte denegazioni. Questa identificazione nell'eternità del Creatore e della creatura è dichiarata contraria alle espressioni testuali delle sacre scritture. Non è infatti ivi apertamente dichiarato che il nome di Colui che è, quale nome incomunicabile, è riservato esclusivamente a Dio, mentre alle creature possono solo convenire altre indicazioni pur comuni all'essere assoluto, ma non mai l'espressione di Colui, che è? Io sono Colui che è, dice rivelandosi Jehova, al quale non conviene propriamente nessuno dei nomi, con cui si esprimono le cose esistenti. La transitorietà delle creature esclude in loro l'essere che permane in sè assolutamente, per modo che solo a Dio compete l'eterno presente dell'essere senza passato nè futuro.

Wiclif concepiva il tempo come una forma che rimane fissa e costante, ed affermava che esso, per sè non esteso, viene esplicato dalla molteplicità delle cose sensibili. Contro questa maniera di pensare il tempo, si obbietta dagli avversari suoi: il tempo cade sotto il concetto della *quantitas continua*, alla cui essenza compete d'essere estesa; in essa è contenuta la *ratio prima* dell'estensione e della divisibilità, per guisa che il tempo non tanto si esplica quanto si divide nella molteplicità delle cose, che si susseguono. Il tempo è una *quantitas successiva*, di cui le parti esistono non simultaneamente, bensì l'una dopo l'altra, cosicchè mentre l'una è, l'altra non può essere. Dicono perciò le Sacre Scritture, che per ogni cosa v'ha il suo tempo, e tutto è caduco sotto il cielo, e Agostino divide il concetto dell'*esse* come tale da quello di ciò, che è già stato, e da quello di ciò che non è ancora avvenuto, e questo

contraddice direttamente alla sentenza di Wiclif, là dove testualmente afferma *ut tu sis, sufficit ut in aliqua parte temporis sis.* Con ciò Wiclif, in opposizione ad Agostino che riserba l'*esse* come tale a Dio solo, ne fa un bene comune ad ogni più bassa creatura e identifica il tempo coll'eternità. Ma ciò che sopratutto combattevano in Wiclif questi difensori dell'ortodossia erano le conseguenze del suo determinismo teologico-morale (1), in quanto si rifletteva sulla sua concezione della Chiesa come *universitas praedestinatorum.* In questa sola frase c' è tutta la Riforma: l'affermazione del rapporto diretto ed immediato tra l'uomo e Dio, la fede al posto delle opere.

Quelle, che omai si levano, sono le ultime voci della scolastica, e già la loro eco si affievolisce e si disperde soffocata dalla parola che per bocca della scienza e della nuova filosofia si leva energica e vittoriosa in mezzo al crescente fervore degli studi fisici nell'età moderna. Ombre di un pensiero condannato a morire, gli ultimi scolastici si aggirano ostinatamente intorno agli stessi quesiti, riaprono le vecchie tombe dei *Libri sententiarum* e delle *Summae theologiae,* ne cavano fuori i vieti argomenti e galvanizzano le morte disputazioni, senz'accorgersi forse nemmeno della novella vita spirituale, che ferve loro d'intorno, e passano simili a spettri tra le saggie meditazioni del Cusano e le ardenti ipotesi del Bruno, indifferenti alla rivoluzione cosmologica di Copernico come alla rinnovazione naturalistica di Telesio, ripetendo le loro formule antiquate, e ricalcando gli stessi sentieri intellettuali del realismo e del nominalismo.

---

(1) Il determinismo inteso come preesistenza *ab aeterno* sotto forma ideale nella mente di Dio di ogni futuro evento reale, ha del resto i suoi rappresentanti anche nel campo ortodosso. Cfr. S. Hahn, *Thomas Brawardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit* (" Beit. Gesch. Phil. Mitt. ", V, 2), 33 seg.). Ciò che accade nel tempo non esiste solo, almeno secondo il suo essere ideale, da prima nel momento stesso in cui l'azione insorge, ma è determinato dalla divina volontà *ab aeterno,* indipendentemente da qualsivoglia influsso sull'esistenza, ed è inscritto nel libro della divina saggezza. L'onnipotenza della prima causa si mantiene la stessa di fronte ad ogni fase dell' essere, non solo nel presente o nel passato, ma anche nel futuro. La volontà divina deve essere per ogni futuro la *necessitas antecedens,* che *facit rem esse.* Che cosa diventa la libertà umana ? una semplice *libertas a necessitate naturali, fatali et violenta.*

Ecco, ad esempio, Biel (1) riprendere in esame le tesi di Occam; egli cerca la ragione della durata delle cose create nel potere di conservazione di Dio. Che vi siano essenze create le quali, secondo la loro natura, partecipino della perpetuità dell'essere divino, è pensiero per Biel inconcepibile. Tutte le creature sono soggette alla misura del tempo, ma questo, ossia la misura di durata delle cose, non è alcunchè di realmente distinto dall'essere delle cose medesime. Tutto l'essere creato è perciò essenzialmente temporale, ed una illimitata durata di entità create esprime soltanto un tempo infinito di esse. Dalla possibilità di questo tempo infinito si spiega anche la possibilità affermata da Biel di un'intelligenza della creazione *ab aeterno*. Un tempo infinito *a parte ante* come *a parte post* va di pari passo colla completa emancipazione del concetto empirico di tempo da quello dell'eternità e si solleva al disopra di questo. Biel infatti non possiede altro concetto razionale dell'essere elevato di Dio oltre quello di un continuo potere di conservazione delle cose temporali, in quanto solo questo sembra ammissibile razionalmente, quale presupposto e condizione di tale persistenza. Questa riduzione dell'eterno ad un temporale permanente doveva sembrare agli ortodossi una *diminutio capitis* dell'eternità stessa. Il vero e puro concetto dell'eterno come assoluto, unitario ed intimo sostegno di tutto il temporale involge quel pensiero di Dio, che Biel invece non v'include, ossia il pensiero di ciò che è assoluto, principio e termine ultimo, causa prima e scopo supremo di tutte le cose. E se già nel dominio del mondo sensibile le vere cause d'ogni azione e passione, svolgentisi nel tempo, sono poste al di là della sua varia vicissitudine, l'essere spirituale è essenzialmente quello, che rimane stabile nell'avvicendarsi dei mutamenti sensibili, è l'io identico a se stesso, che, giusta la sua natura, trascende la caducità della vita puramente sensibile, ed afferma una identità reale testimoniata dalla propria coscienza attraverso la serie dei mutevoli suoi momenti. Questa inalterabilità dell'essere identico deve appalesarsi poi in un più alto grado nelle esistenze puramente spirituali, che sono supertemporali nel vero significato della parola e che pongono il tempo e loro stesse mediante i loro atti. Contraddice all'idea delle angeliche sostanze

(1) Werner, *ibid.*, 278 seg.

aeviternae ch'esse siano sottoposte al tempo e che questo sia la misura di durata della loro esistenza. Anche per Biel l'*aevum* è concepito come un intermediario tra l'*aeternitas* e il tempo, senza che però sia qualche cosa di distinto da questo ultimo. Ogni cosa creata ha il tempo per sua misura, solo in rapporto all'oggetto di questa misura si può porre una distinzione tra *aeviternum* e *temporale*, in quanto l'*aeviternum* esprime una *res permanens* in contrapposizione d'una *res generabilis et corruptibilis*. Come però una *res neque generabilis neque corruptibilis* non può essere oggetto della nostra esperienza, così il termine *aeviternus* è denotazione di un oggetto sottratto alla naturale comprensione umana. Dell'esistenza *aeviterna* non abbiamo altra conoscenza che quella nominale appoggiata alla rivelazione.

Rinforzata dal Concilio di Trento l'ortodossia in pieno secolo decimosesto riafferma le sue antiche conclusioni per bocca dei superstiti dottori delle sue scuole. La Spagna, come vero paese cattolico, ha particolarmente questo cómpito. Domenicani e Gesuiti se ne contrastano il campo.

Scarso è però il contributo di nuovo pensiero. Una posizione abbastanza originale è tenuta tra gli altri dal domenicano de Soto (1), che, combattendo la tesi nominalista secondo cui lo spazio, riempito da un corpo, *locus corporis*, che è quanto dire la superficie del corpo, non sarebbe nulla di diverso dal corpo stesso, ciò che equivarrebbe a dire, che la quantità non è per nulla diversa dalla *res quanta*, afferma necessaria la distinzione tra la categoria della quantità e quella della sostanza. Rifiutando l'identificazione occamiana del tempo e del *primum mobile*, consente con lui che il tempo non sia un *accidens* realmente distinto dal moto. Rifacendosi alla dottrina aristotelica del moto, lo subordina alla triplice categoria della qualità, quantità e del dove, come movimento alterativo, aumentativo e locale, esigendo per l'unità numerica del moto accanto alla necessaria identità del mobile, che i termini e le vie del movimento appartengano alla stessa specie, e che in esso non sia alcuna soluzione temporale.

Ingegnose sono le proposizioni metafisiche che trae sopra il prin-

---

(1) Idem, II. Abth. *Der Uebergang der Scholastik in ihr nachtridentinisches Entwicklungsstadium*, 27 seg.

cipio e il finire delle cose, che è quanto dire il loro ingresso nell'essere e la loro uscita dall'essere, distinguendo le cose indivisibili, e le divisibili, le permanenti e le soggette a variazioni, e tenendo conto anche se la produzione della cosa succeda sotto la pressione ostacolante d'un *contrarium*, ovvero senza necessità di rimovere un tale ostacolo. Ogni cosa indivisibile o no, che sorga indipendente dalla rimozione d'un ostacolo, comincia con un *primum esse* e finisce col proprio *ultimum sui esse*. Tempo, moto ed altre entità comprese nel corso della successione cominciano con un *ultimum non esse* e terminano con un *primum non esse*. La forma sostanziale che si attua sotto la pressione di un *contrarium* comincia con un *primum sui esse* e finisce con un *primum non esse*. Del tempo dà questa definizione: *Tempus est continuum, et ideo quod ab aeterno fuerit productum, sicut cœlum, non est cogitatu impossibile.* Non osserva però che il tempo nel pensiero cristiano esce dall'eternità e si risolve nell'eternità, rimanendone limitato avanti e indietro. La possibilità di pensarlo illimitato si spiegherebbe solo in quanto esso fosse nulla per sè e quindi non avesse nessuna limitazione. Ma esso è una forma dell'accadere nel mondo governato da Dio e sottoposto ad una successiva evoluzione, e in quanto questa evoluzione deve avere un principio ed una fine anche il tempo, in cui si esprime la successione di questo processo evolutivo, deve avere un punto iniziale e finale.

Nella corrente gesuitica, eccezion fatta di Suarez, scarseggiano le trattazioni *ex professo* di questi problemi, ovvero ritornano le stesse considerazioni dei loro predecessori. L'unica e profonda innovazione che il gesuitismo fa, è quella di capitale importanza che si riferisce alla prescienza di Dio. La dottrina presentata da Molina sotto il nome di *scientia media* risolve in modo affatto diverso dal tomismo la questione dei futuri contingenti (1). Incalzato dalle necessità pratiche il molinismo si sforza di conciliare la libertà umana colla prescienza che Dio ha delle azioni dell'uomo. Ciò che è un futuro temporale per noi è anche un futuro per Dio. Di qui il dilemma: o l'infallibile prescienza di Dio è concepita come causa necessitante del divenire contingente, ovvero è pensata come una

(1) IDEM, *ibid.*, 84-86, 113; LEIBNIZ, *Théodicée* (2ª ed. Janet), *Œuvres philosophiques*, II, 106 seg.

conoscenza dipendente dalla condotta contingente della libera volontà. Tale è il punto di vista molinistico contro lo stretto tomismo, il quale sostiene che quelle cose, che per noi sono future, sono presenti a Dio *ab aeterno* non solo nella loro causa, ma anche secondo il loro *esse existentiae*. Solo, dice Molina, ciò che è realmente nel tempo, può coesistere coll'eternità. Ma l'atto del libero arbitrio, come possibile, non ha *esse existentiae*, non fa parte del tempo, quindi nemmeno dell'eternità. Dio contiene in sè tutte le cose create, non può quindi dubitarsi della coesistenza di tutto il temporale coll'eterno, della simultanea presenza di tutto ciò che appartiene al tempo, dinanzi allo specchio della conoscenza di Dio. Ma i futuri contingenti che nascono dalla volontà dell'uomo essendo dei meri possibili, non sono in realtà presenti a Dio, in quanto non fan parte della sua eternità. Dio, quindi, li conosce soltanto secondo una *scientia media*, che terrebbe un posto intermedio tra scienza di visione o prescienza, e la scienza delle semplici intelligenze, che versa sui possibili. La scienza media a sua volta versa su quelle cose che non son future, se non condizionatamente, e che pure Dio conosce accadranno, perchè conosce che la loro condizione si verificherà.

Non si separano le diverse età della storia spirituale con tagli netti. Il pensiero moderno si matura nell'agonia di quello medievale, e questo lascia dietro di sè tenaci propaggini anche quando il tronco principale è stato abbattuto.

Allo schiudersi della Rinascita il contrasto filosofico tra il vecchio e il nuovo è evidente e si protrae per tutto il secolo XVI. Da una parte la nuova fisica e la nuova astronomia hanno creato nuovi concetti intorno alla materia, al sistema delle forze cosmiche, al tempo e allo spazio; dall'altra la tradizione chiesastica, che ha legato le sue sorti all'aristotelismo, oppone resistenza ostinata agli attacchi. Suarez comporrà il più importante riepilogo di tutto il pensiero antecedente. Prima di cedere il terreno, si può dire che la scolastica faccia qui il suo testamento filosofico (1).

---

(1) Werner, *ibid.*, 312 seg.; Windelband, *Storia della Filosofia* (trad. it.), II, 22: J. J. Baumann, *Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie*, 1868, I B, 1. — Secondo Suarez, esistenza e durata delle cose non si distinguono se non mediante l'intelletto e nella nostra rappresentazione, cosicchè le cose esisterebbero, ma non durerebbero, ossia non si troverebbero

Già però in faccia ad essa alcuni dei procursori hanno schiuse timidamente, altri addirittura spalancate porte e finestre al soffio libero delle idee nuove. Il Cusano (1) rimane nel terreno dell'ortodossia, quando afferma il mondo creato da Dio, con libero atto di volontà, per modo che possa dirsi di esso, che sorge all'essere dal non essere e non è eterno, ma deve avere un principio. L'eternità è propria di Dio, come l'infinità. Entrarono nel mondo l'una e l'altra per effetto della creazione, ma d'una maniera che possa dirsi implicita, quasi contraendovisi, e questa eternità contratta nel mondo è appunto il tempo, e questa infinità contratta altro non è che la finitudine dello spazio. Il tempo però ha essenzialmente un principio e da quello trascorre in una successione ininterrotta: e l'universo ha un limite, nè può essere maggiore di quello che realmente è, poichè la sua potenzialità ossia la materia, che lo compone, non ammette una maggiore estensione. Questo universo finito è però a *parte post* eterno e imperituro (*perpetuum*). E qui il Cusano risente dei tempi nuovi, pei quali è diventato dogma l'indistruttibilità della materia. Il suo sottile ragionamento, in difesa di questa eternità del mondo, si svolge così: la potenzialità ha il suo scopo ed il suo limite nella attualità, che ad essa precede, cosicchè la materia, che è appunto questa potenzialità, non può essere annientata, ma anzi è perpetua e con essa è perpetuo l'universo. Si sente che il vecchio edifizio cosmologico, fondato con tanta abilità faticosa sulle due grandi pietre, il dogma creazionistico della genesi e la fisica di Aristolele, è sul punto di crollare.

Lo puntellano ancora malamente alcuni scrittori secondarî, che

---

durevoli, se non ci fosse la percezione dell'uomo o altra ad essa simigliante (op. cit., 35). — Il tempo è distinto dal moto non realmente, ma solo dall'intelletto, con un fondamento però nella cosa (p. 61-43). — Il moto è quindi la realtà del tempo, in quanto ogni durata presuppone un essere, di cui è la durata, conseguentemente quanti distinti moti vi sono, altrettanti tempi. E come vi sono moti spirituali e materiali, lo stesso dicasi dei tempi (p. 46). — Lo spazio è l'intervallo, che include dimensioni quantitative (larghezza, lunghezza e profondità), esso diventa reale se è riempito da una appropriata quantità di massa (p. 60). F. Suarez, *Metaphysicarum disputationum*, pars II; disp. 50, *de quando*, sect. 8 e 9; disp. 51, *de ubi*, sect. 1 e 2 (*Opera* Venetiis, 1751, XXIII, 501 [b] seg., 514 [a] seg.).

(1) Stöckl, op. cit., III, 64; Nicolai de Cusa, *Opera* (Basilea 1565); *De docta ignorantia*, II, 3, 4 (p. 26-28), 8 (p. 32-34); *De Dato Patris luminum*, 3 (p. 237-288). Cfr. Windelband, op. cit., I, 441.

ripetono le antiche affermazioni peripatetiche. Ma non sono più che deboli voci e ben timide difese. Il sistema geocentrico precipita. Copernico si è incaricato di costrurne un altro; lo spazio infinito si apre allo sguardo degli astronomi, e il tempo infinito all'intelletto che concepisce il divenire del tutto!

Carolus Bovillus, presso il quale il dualismo ortodosso è conservato in tutto il suo rigore, di fronte ad un Dio infinito ed eterno pone un mondo finito e temporale, infinità ed eternità includendosi a vicenda. L'infinità di Dio non lascia posto per un altro infinito, per modo che Dio possa dirsi empire tutto lo spazio. La eternità di Dio non lascia possibilità di eternità per altro fuori di lui, per modo che esso riempia tutto il tempo. Dio poi crea il mondo dal nulla, non cavandolo da sè, dalla sua propria sostanza, perchè la sostanza di Dio è assolutamente semplice ed indivisibile (1).

Anche Nicola Taurellus fa la stessa equazione tra finito e temporale e nega che il mondo possa essere *ab aeterno*: se, infatti, al mondo attuale precedette la sua potenzialità, quello non può essere eterno, chè altrimenti mai di esso si potrebbe predicare la potenzialità, perchè sarebbe stato sempre reale ossia in atto. A questa stregua Taurellus respinge tanto il concetto platonico, che Dio abbia tratto dalla materia stessa il mondo temporale, quanto quello aristotelico dell'eternità del mondo. Non rimane altra soluzione ammissibile fuorchè quella di un mondo creato dal nulla (2).

Francesco Patrizi invece vuole prima una creazione iniziale dello spazio, senza del quale tutto il rimanente non potrebbe esistere. Lo spazio è in se stesso vôto, e perciò deve essere riempiuto da qualche cosa di diverso da esso. Quest'altra cosa, che lo riempie, non altro può essere se non quello che di più leggero si distende attraverso lo spazio. E quest'è la luce. Da Dio come fonte originaria di luce, come luce creatrice, emana la luce creata, la luce secondaria e si diffonde in tutte le parti dello spazio precreato. *Lux* e *lumen* sono le due parole che distinguono la luce creatrice, la fonte luminosa, e la luce creata, la luminosità, che quella diffonde intorno a sè. Questo *lumen secondarium* riempie lo spazio universale. Questo però ha un'esistenza per sè, non è al-

(1) Stöckl, III, 98-100.
(2) Stöckl. III, 550-552.

cunchè di inerente ad un'altra cosa, è un contenente entro il quale tutto ciò che è, rimane contenuto. Esso è infinito. Anche la luce, che lo riempie originariamente, è infinita. La luce è incorporea, finchè è in Dio, quando comincia ad irraggiarsi attraverso le parti e le dimensioni dello spazio, ne assume le forme e diventa corporea (1).

L'infinità dell'universo e la sua necessità stanno a base del pensiero cosmologico del Bruno; il cui mondo altro non è che la esplicazione della infinita unità di Dio; per modo che di quello possa dirsi che non è sostanzialmente diverso da Dio, e perciò è infinito come Dio stesso. Ma l'infinità dell'universo è distinta da quella di Dio, come l'esplicazione è distinta dalla complicazione (2). L'infinità dell'universo consiste in ciò ch'esso non ha alcun confine, alcuna periferia, da cui sia delimitata la sua estensione; in questa sua estensione illimitata sono compresi infiniti sistemi di mondi, innumeri costellazioni e sfere celesti, e la durata dei loro cicli e delle loro evoluzioni non conosce principio nè fine. La distinzione tra le due infinità quella di Dio e quella dell'universo sta in ciò: Dio è infinito assolutamente e sotto ogni rapporto. L'universo è invece infinito solamente come tutto, non in ogni sua parte, perchè ogni parte d'esso, che noi possiamo prendere, è finita e anche finito è ciascuno degli innumeri mondi ch' esso contiene.

" Io dico l'universo tutto infinito, perchè non ha margine, termine, nè superficie; dico l'universo non essere totalmente infinito, perchè ciascuna parte che di quello possiamo prendere è finita, e de' mondi innumerabili, che contiene, ciascuno è finito. Io dico Dio tutto infinito, perchè da sè esclude ogni termine, ed ogni suo attributo è uno e infinito, e dico Dio totalmente infinito, perchè tutto lui è in tutto il mondo, e in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente " (3). Dio è realmente tutto ciò che può essere, in esso possibilità e realtà sono la stessa ed unica cosa in modo assoluto. Il mondo invece è tutto ciò che può essere, in quanto include in sè tutta la forma e tutta la materia, ma non è tutto ciò che può

---

(1) Stöckl, III, 189-190.

(2) Bruno, *Opere italiane* (ed. Gentile, 1907), I, *De l'infinito, universi e mondi,* 281 seg.

(3) Idem, *ib.*, 291.

essere per mezzo di tutte le sue parti, perchè ognuna di queste sue parti non è tutto ciò che può essere ed ognuna può essere altro di ciò che è. Possibilità e realtà, materia e forma, non sono qui la stessa ed unica cosa. L'universo però non è tutto il possibile allo stesso modo che Dio; ma tutto diventa nella corrente del tempo. L'infinità del mondo è propriamente l'imagine dell'infinità di Dio, essa rappresenta di fronte a questa infinità divina soltanto la sua ombra (1).

Accanto alla parola della ragione la voce della fede. Il vecchio uomo del medio-evo non è morto, esso parla per bocca dei mistici il suo linguaggio di ardente passione, di trasumana esultanza.

C'è per noi qualche interesse anche a consultare queste risposte, fermandoci soltanto ai due massimi rappresentanti, che la Mistica ha avuto in Germania: Eckhart e Böhme (2). Entrambi sono affasci-

---

(1) Idem, *De la causa, principio et uno*, I, 212-213: " Lo universo, che è il grande simulacro, la grande imagine e l'unigenita natura, è ancor esso tutto quel che può essere, per le medesime specie e membri principali e continenza di tutta la materia, alla quale non si aggiunge, e dalla quale non si manca, di tutta e unica forma: ma non è già tutto quel che può essere per le medesime differenze, modi, proprietà e individui: però non è altro che un'ombra del primo atto e prima potenza; e pertanto in esso la potenza e l'atto non è assolutamente la medesima cosa, perchè nessuna parte sua è tutto quello che può essere. Oltre che in quello modo specifico che abbiamo detto, l'universo è tutto quello che può essere, secondo un modo esplicato, disperso, distinto. Il principio suo è unitamente e indifferentemente; perchè tutto è tutto e il medesimo semplicissimamente senza differenza e distinzione ".

(2) Tra tutti i mistici tedeschi è notevole per le sottili distinzioni Maestro Dietrich. Cfr. E. Krebs, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg), sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft* (" Beit. Gesch. Phil. Mitt. ", V, 5, 6), 81 seg. Dietrich, sopra la nota distinzione scolastica tra *aeternitas, aevum, tempus*, costruisce un complicato sistema di sette distinte misure di durata. Egli parte da un quadruplice criterio di misura delle cose: la perfezione della sostanza, la variabilità od invariabilità, la limitazione o non limitazione e il modo infine secondo cui ogni cosa è presente alle altre cose, se cioè in un *nunc* fisso, ovvero in un *nunc*, che è loro prima avvenire e quindi passato. La sostanza divina, perfetta, infinita, invariabile, al di là di ogni principio e fine, non conosce passato nè futuro — ad essa compete la *superaeternitas* — le intelligenze a Dio subordinate immediatamente, compresenti a tutte le cose e cui tutte le cose come a lor *causae essentiales* sono sempre presenti — hanno per misura della loro durata l'*aeternitas*. Vengono quindi gli angeli, che furono creati insieme all'universo (cfr. Dante, *Par.*, XXIX, 37 seg.), e la cui durata è l'*aevum*, avendo avuto principio, ma non potendo avere fine. I corpi

nati dal concetto di eternità. Il Dio di Eckhart (1) sta al disopra d'ogni tempo e spazio, ma il mondo è anch'esso partecipe della eternità divina; e non soltanto perchè esso è in Dio, ma anche secondo la sua propria realtà creata. La creazione del mondo coincide col momento stesso della nascita del *logos* divino in Dio e colla nascita del mondo ideale nel *logos* di Dio. Non equivale ciò a dire che Dio, *logos* e mondo sono coevi, cioè eterni? Dio è agente in ogni tempo: il suo *nunc* è l'eternità. Come creatore del suo figliuolo divino, il *logos*, egli è creatore in ogni tempo, perchè in ogni momento produce da sè il suo figlio divino, ossia il suo *logos*, e in questa produzione sono anche simultaneamente emanate da lui tutte le cose create. Non c'è dunque veramente creazione *ex nihilo*, ciò che contraddirebbe al carattere eterno e necessario di quest'atto creativo.

L'inevitabile conseguenza di tali pensieri non può essere che la riunione panteistica di Dio e del mondo, del creatore e della creatura, in una unica sostanza rispetto all'essenza. La natura divina si diffonde in tutte le creature, tanto che la frase finale che potrebbe scriversi come conclusione sarebbe questa: tutto ciò che è creato da Dio è Dio, e fatta astrazione da Dio, che è in esse, tutte le creature non sono nulla. E questo è appunto il segreto, orgoglioso pensiero dei mistici, la suprema aspirazione dell'anima: essere Dio. Non si potrebbe anche dire: qui la più profonda umiltà cela la superbia più alta? L'anima umana ha nella dottrina di Eckhart due faccie, di cui l'una è volta all'eterno, l'altra al temporale. L'occhio della ragione vede la prima, quella del senso la seconda. Per tal modo lo spirito dell'uomo è posto tra il tempo e la eternità, e tocca l'uno e l'altro sospeso sull'abisso della vita. Così si realizza veramente l'uomo-Dio, che è la formula stessa del misticismo. L'anima è la culla della divinità. Col linguaggio erotico,

---

celesti che soggiaciono alle variazioni spaziali, ebbero principio, ma sono incorruttibili; il loro tempo infinito (*tempus in quantum continuum*) è l'*aeviternitas.* Le sostanze generabili corruttibili, eminentemente variabili hanno per durata il proprio periodo (*periodus propria*). Due misure finalmente si applicano non alle sostanze, ma alle mutazioni stesse: l'una, la misura della variazione *qua motus* è il tempo propriamente detto, cui si applica la definizione *numerus motus secundum prius et posterius*; l'altra, la misura della variazione *qua cognitio affectio et operatio* nelle sostanze spirituali, è detta *tempus constans ex indivisibilibus.*

(1) Stöckl, II, 1101-1108; Windelband, op. cit., I, 428-429.

che è l'espressione caratteristica di questi stati febbrili d'esaltazione spirituale e ne tradisce l'origine psicologica, l'anima è definita la matrice, in cui Dio genera il suo figliuolo, il suo *logos* divino nell'uomo; quando noi siamo arrivati a guardare ad ogni cosa ed anche a noi stessi come ad un nulla, allora si scopre per noi Dio. E questo nostro abbandono in lui è l'ultima salute.

La mistica non ostante la sua ricchezza verbale e la sua prodigalità di parole è straordinariamente povera d'invenzione ed avara di pensieri. Quindi le ripetizioni continue ne' suoi cultori letterari. Che cosa è il Dio di Böhme? (1). Una pura indeterminazione, un puro spirito senza alcuna essenza! Dio non è questo nè quello, nè bene nè male, nè amore nè odio, esso non ha in sè alcuna distinzione, è senza natura, senza forma, senza scopo. Dio è veramente un nulla eterno: ecco il *mysterium magnum*, l'abisso infinito entro il quale stanno piena pace e mistero profondo. Ma Dio non è soltanto questa identità ed unità assolute. Nella sua unità vi è una pluralità di momenti, come nella sua identità vige una diversità. Dio, che è anche una volontà eterna, implica un'eterna contraddizione, luce e tenebre, natura e spirito, odio e amore. Böhme esprime ciò dicendo che Dio non è soltanto il sì, ma che al suo momento positivo deve necessariamente opporsi il no, senza di che non vi sarebbe nè gioia nè sensibilità, senza del quale contrasto interno e primordiale tra il momento positivo e il momento negativo non vi sarebbe volontà. L'unità assoluta non ha nulla in sè che essa possa volere. Nel suo linguaggio mistico Böhme chiama questo elemento originale di contrasto la collera di Dio e il fondamento dell'inferno. E fin dal principio v'è in Dio la collera come l'amore, il fondamento dell'inferno come quello della beatitudine. In che modo Dio crea il mondo? C'è in Dio di fronte allo spirito eterno un'eterna natura, dalla quale ha tratto il mondo con tutti gli esseri che contiene.

Le idee che la saggezza divina mirava *ab aeterno* vengono col *fiat* nella volontà di Dio fatte percepibili e composte non già d'una materia estranea bensì della sostanza stessa di Dio. Questo mondo creato preesisteva al *mysterium magnum* e la sua nascita appare

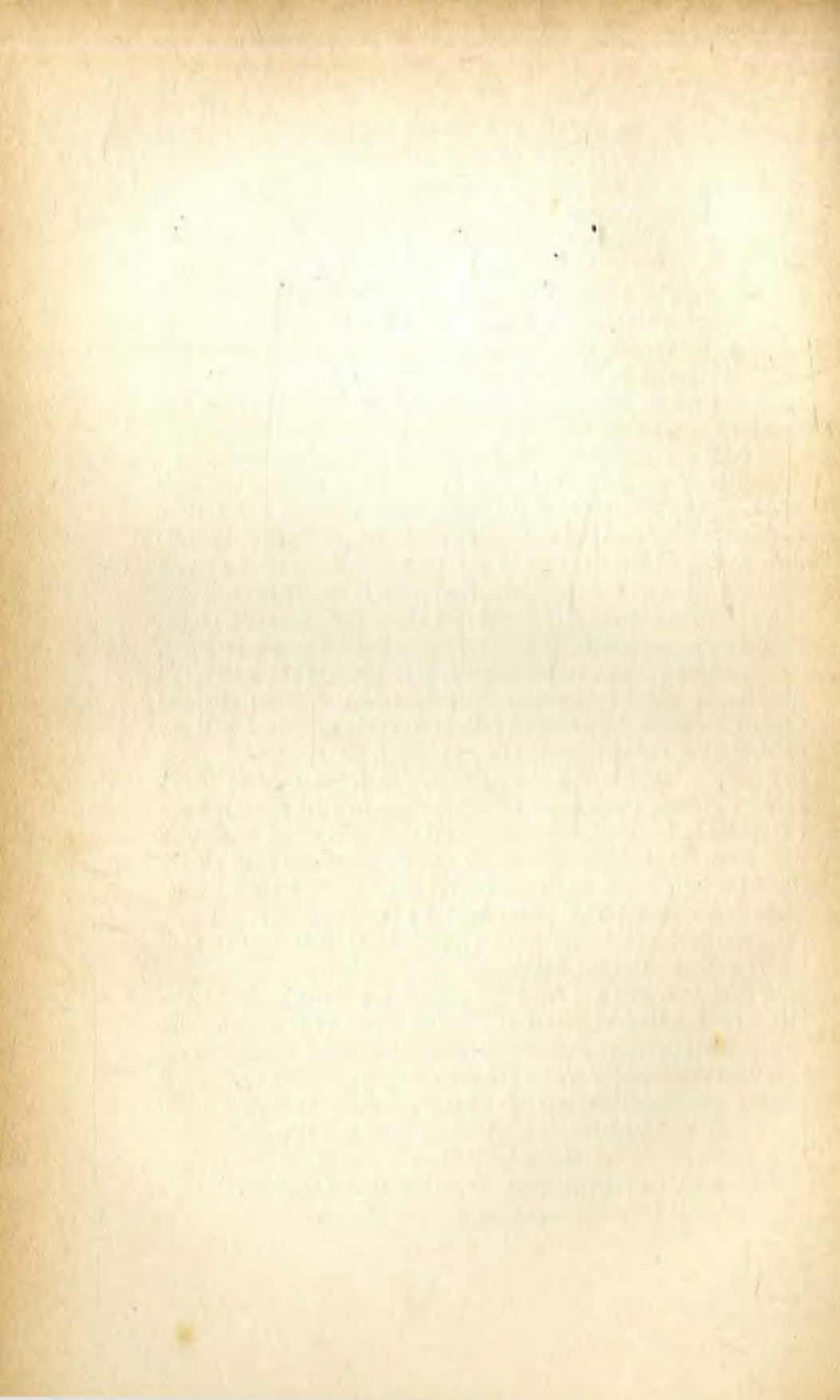
(1) Stöckl, III, 574 seg.; Höffding, *Histoire de la Philosophie moderne*, I, 74 seg.; Windelband, op. cit., II, 36; Boutroux, *Études d'histoire de la philosophie*[2], 226 seg.

oggi ancora come essa si è primamente manifestata. Nelle qualità ossia negli avvenimenti divini, che sono, per così dire, i movimenti, che zampillano dalla grande *fons Dei*, non c'è principio, nè mezzo, nè fine. Che rapporto corre tra l'essere del mondo e quello di Dio? Sono essi la stessa cosa o si distinguono sostanzialmente? La risposta è dubbia, il pensiero del mistico tedesco incerto. Il mondo esterno non è Dio, e ancorchè eterno come Dio non è però divino, ma piuttosto è l'essere, mediante il quale Dio si manifesta. Se si dice: Dio è tutto, Dio è cielo, terra ed anche il mondo esterno, si dice il vero, in quanto in esso e da esso tutto *ab initio* è. Dio ha creato questo mondo *simul*, e per crearlo non ha avuto altra materia che sè stesso. C'è perciò in Böhme più il concetto di una emanazione che di una creazione dal nulla. Non si può dire dal nulla, perchè dove non c'è nulla, nulla può sorgere; ogni cosa deve avere una radice per crescere, se gli spiriti della natura non fossero stati *ab aeterno*, nè angeli, nè cielo, nè terra non vi sarebbero mai stati. Il mondo non è Dio, nè Dio è il mondo, appunto perchè nel concetto emanatistico, quantunque Dio tragga il mondo da sè, non però si disperde nel mondo, ma anzi gli rimane trascendente e al di sopra nella propria essenza. Böhme paragona il mondo ad un pomo, il quale cresca da un albero, ma non è esso stesso l'albero, per quanto sorga dalle sue proprie energie vitali. Tutto è stato *ab aeterno*, ma solo in essenza, non in realtà, solamente quelli che Böhme chiama gli spiriti figurativi delle cose, privi di corporeità, esistono *ab aeterno*. In un certo senso si può quindi anche parlare del principio del mondo. Non però col significato del creazionismo cristiano. Il *mysterium magnum* è il caos originario o il fondo comune, dal quale sono tratti anime ed angioli ed ogni creatura, e là esse giacciono come in un fondo unico a guisa dell'imagine nel legno, prima che l'artista l'abbia da quello fatta risaltare intagliandola.

Una riflessione finale sopra questi sforzi d'imaginazione in delirio, fatti per toccare il fondo stabile soggiacente al mobile oceano delle cose, che compongono l'universo: l'uomo tenta sottrarsi alla caduta fatale del tempo, creando l'eterno e la propria immortalità. Ancora una volta lo spirito lo salva nella rovina delle forme materiali. Ma che cosa è l'eternità? Nessuno ha forse pensato questa semplicissima cosa: l'eternità è in fondo una pura contraddizione, per cui il presunto salvataggio dalla caducità temporale è mera

illusione, un vero tranello teso dallo spirito a se stesso. L'eternità infatti è per una parte il tempo stesso elevato all'ennesima potenza, è la ripetizione o il ritorno indefinito dell'uguale (*ἀποκατάστασις πάντων*) cioè è sempre il tempo e la sua caducità protratta all'infinito *a parte ante* come *a parte post.* Ma l'eternità è anche d'altra parte l'assoluta negazione d'ogni tempo, è l'abolizione totale d'ogni varietà, la soppressione di tutti i mutamenti, l'immobile, l'invariabile, l'assoluto, ciò che sempre è (*semper nunc stans*) e ciò che è d'un sol modo ideale, il che equivale anche al non essere affatto, poichè implica la negazione di tutti gl'infiniti possibili modi di essere realmente. Così l'eternità è il perpetuo divenire di Eraclito, come l'identità assoluta, l'essere uno ed immobile degli Eleati. Essa è ogni tempo e nessun tempo insieme, cioè tutto e nulla ad una volta. Ed è molto curioso che due punti di vista tanto diversi, anzi addirittura contradditorii, possano incontrarsi a mezza strada. L'uomo può pensare che la varietà, la molteplicità, il movimento del singolo, il *fieri* d'ogni cosa sieno il fondo della realtà, e far l'universo travolto nella corrente circolare d'un moto perpetuo, ovvero anche pensare tutto l'opposto. Il movimento può sembrargli illusione, la realtà essere nell'immobile calma dell'assoluto. Del fondo impassibile dell'oceano o della travagliata superficie delle sue onde, qual'è l'apparenza, qual'è la realtà? Ma che cosa importa la decisione, quando è sempre possibile la stessa risposta finale, se pure illusoria: eternità? Si direbbe che lo spirito umano sia andato ad assidersi ai confini stessi del tempo, come sulla spiaggia d'un mare infinito. E là, alcuni più audaci, affascinati dalla distesa illimitata delle acque, saliti a bordo dei loro vascelli fantasmi, compiono maravigliosi peripli attraverso tutto l'oceano della conoscenza, per approdare alla fiorita costa di un'isola di fede o finire naufraghi sullo scoglio del dubbio.

In ogni caso agli uni come agli altri si applica il profondo aforisma di Mainländer; " in filosofia, ben inteso nella filosofia, che non voglia tradire se stessa, sono possibili soltanto viaggi lungo il litorale, l'esperienza deve essere sempre in vista. Chi osa dare al proprio vascello la rotta verso il largo, ha già di propria mano segnato la sua sentenza di morte come filosofo " (1).

(1) Ph. Mainländer, *Aehrenlesen — Die Philosophie der Erlosung*², II, (463).

Sezione III.

IL PENSIERO CRITICO

CAPITOLO I.

La nuova fisica e la nuova filosofia da Cartesio a Kant. — La soggettivazione del mondo.

Ciò che importa sopratutto nella storia dei prodotti spirituali è stabilire l'utilizzazione dei concetti. E questo può ottenersi esplorando il terreno pratico, dove sono poste le fondazioni di quelle superstrutture mentali, che chiamiamo la filosofia, la religione e la scienza.

Spazio e tempo finiti corrispondevano a quella più modesta, antropomorfica rappresentazione dell'universo, correlativa all'angustia della pratica ed al sistema di vigilanza speciale, cui l'uomo sommette la propria vita in uno dei tanti politeismi messi a sua disposizione dalla storia religiosa. Perchè un Dio possa avere di fatto il governo nel mondo, questo dev'essere la sua opera nel tempo ed il suo dominio nello spazio. Ora tutti i regni hanno per necessità un principio e dei confini, ed anche l'universo, che è lo stato di Dio, la sua casa costrutta ed arredata in vista d'un inquilino privilegiato, non può sottrarsi a questa esigenza. Il potere di Dio sarebbe praticamente compromesso dalla infinità spaziale del cosmo, come quello di un sovrano qualsiasi dalla mancanza delle frontiere. In ogni ipotesi scientifica, in ogni dottrina filosofica, che moltiplichi all'infinito gli elementi mutevoli del mondo, sotto la forma d'innumeri atomi dispersi entro uno spazio vôto, esteso anch'esso oltre ogni limite, e dotati d'una inesauribile capacità di movimento, è con questa dilatazione sconfinata dello spazio e del tempo una

implicita negazione di Dio. L'atomistica contiene in germe tutto il materialismo posteriore.

Il pensiero classico nella sua parte sostanziale, rispettoso della tradizione, si era arrestato dinanzi a questo passo pericoloso. In quello cristiano prevale l'opposizione tra spazio finito e tempo infinito. Era sempre necessario che Dio potesse disporre d'un universo circoscritto, essendo la sua potenza nel mondo subordinata al destino dell'uomo, ma rispetto al tempo la cosa cambia affatto; questo destino si protrae al di là dei suoi limiti terreni, e l'eternità abbisognava a Dio per l'attuazione della sua giustizia. Ma questa esigenza fa sorgere immediatamente una nuova domanda: dove, cioè, si possa esplicare questa giustizia divina. Ecco allora che a compensare le deficenze dello spazio fisico se ne crea uno iperfisico, dove prenderà posto l'eterno dramma della vita futura. L'estensione del tempo in avanti è dunque *conditio sine qua non* dell'esercizio del potere di Dio sull'uomo, come la sua limitazione all'indietro del suo *fiat* creatore.

L'età nuova è caratterizzata dall'aumento enorme dello spazio fisico nella pratica e nella teoria. Ne sono fattori le conquiste geografiche, le scoperte astronomiche, i miracoli della telescopia, della microscopia e della spettroscopia. Ma c'è insieme anche il passaggio dal tempo storico all'eternità fisica, espressa nelle leggi della natura. E così per una doppia via si manifesta quella tendenza a trasferire l'infinità spaziale e temporale da Dio nel mondo, che c'è in quasi tutti i sistemi filosofici dal rinascimento in poi. Essi sotto questo aspetto hanno conservato un forte sapore di panteismo più o meno dissimulato. La soluzione infine presentata da Kant sta nel soggettivare il tempo e lo spazio e ciò in evidente rapporto col carattere agnostico della sua filosofia, essendo spazio e tempo i due maggiori inciampi, che l'empirismo come il razionalismo abbiano incontrato sulla loro strada.

Ciò che ha oscurato questo problema ed impedito a molti d'indicarne la probabile soluzione è appunto il non tener presente che in esso due questioni sono insieme congiunte, l'una d'ordine psicologico, l'altra d'ordine ontologico. La prima si formula con la domanda: che cosa pensiamo noi dello spazio e del tempo? Son essi semplici e pure intuizioni indipendenti ed anteriori ad ogni esperienza, ovvero concetti, che è quanto dire generalizzazioni ed astrazioni dai dati concreti dell'esperienza, e donde provengono in noi

le rappresentazioni spaziali e temporali delle cose? dalla natura stessa del nostro spirito quasi due forme, che potremmo dire costituzionali alla nostra coscienza, ovvero dall'esperienza, come un acquisto progressivo che in essa si compie? e se è così, per quali vie, seguendo quali processi questa formazione psichica si viene in noi componendo? Si capisce agevolmente che questo problema è d'indole strettamente scientifica. E appunto per ciò non poteva essere nè posto, nè risolto adeguatamente dal pensiero antico. La sua risolubilità è in diretta connessione collo stato di avanzamento e di sistemazione delle scienze che studiano la vita fisiologica e spirituale, biologia e psicologia. La seconda questione si formula nella domanda che cosa siano lo spazio ed il tempo. Sono essi reali ovvero soltanto ideali, consistenti in un doppio *merum imaginarium*?

Oggettività e soggettività stanno dunque come due termini antitetici, ma non escludono, che fra loro possa anche collocarsi un *tertium quid* che rappresenterebbe la soluzione mediana e conciliatrice nel concetto di uno spazio e d'un tempo concepiti come realtà soggettiva ed oggettiva insieme; soggettiva in noi come idea, oggettiva nelle cose fuori di noi come relazioni di stato, di moto, che lo spirito traduce in determinazioni di spazio, di tempo. Del resto, la stessa oggettività può essere pensata in maniera differente, in quanto lo spazio può identificarsi colle cose ovvero pensarsi come una qualità delle cose o una loro relazione, o infine distinto assolutamente dalle cose come un contenente distinto dal suo contenuto. Ed uno sdoppiamento analogo può farsi rispetto al tempo.

Non aver tenuto conto dei due aspetti del problema, l'aver anzi molte volte infiltrato l'uno nell'altro, ha generato una molteplicità di equivoci, ed errori, molti dei quali persistono tuttora nel pensiero di coloro, che si occupano presentemente della questione. È fuor di dubbio che questo secondo aspetto del problema è di competenza esclusiva della metafisica. Però la metafisica è anch'essa nello sviluppo storico del pensiero speculativo indiscutibilmente poggiata sul progresso delle scienze speciali. Riassumendo per sommi capi lo sviluppo delle idee, che hanno tenuto il campo nella speculazione in ordine a questo punto, noi constatiamo anzitutto che il pensiero antico è rimasto su questa questione alla fase puramente oggettiva. Tant'è vero che il punto fondamentale di conflitto nelle

opinioni filosofiche è qui l'esistenza o l'inesistenza dello spazio vôto. Se è ammesso il vôto, la risposta che cosa sia lo spazio è bell'e trovata: lo spazio è appunto questo vôto, questo ricettacolo della materia. Se il vôto non esiste, allora lo spazio e la materia sono la stessa cosa. Però nella fisica antica spicca più fortemente la tradizionale opposizione tra lo spazio e le cose, il dualismo poggiato sull'attestazione dei sensi e confortato dall'opinione comune. Non manca tuttavia qualche tentativo di conciliazione di questo dissidio, elevandosi per così dire al disopra dei due termini opposti, il contenente e il contenuto, il luogo occupato e il corpo che occupa, come per esempio si può vedere in Aristotele, ovvero in Platone, nel primo più realisticamente collo sforzo di fare dello spazio uno schema identificato colla figura dei corpi, o meglio col loro limite reciproco, nel secondo più idealisticamente facendo dello spazio un elemento di specificazione o di creazione delle cose sensibili. Nè dimentichiamo mai che in tutto ciò non c'è l'ombra di quell'idealismo soggettivo che fa dello spazio una forma dello spirito, perchè quand'anche presso gli antichi lo spazio sia stato concepito come una forma, è pur sempre una forma extraspirituale, una forma della realtà esterna. Il realismo spaziale, o monisticamente considerato nella sua consolidazione nelle cose come sostanza o come attributo, o dualisticamente considerato, come distinto dalle cose, che sono in esso, sia che sia concepito nel mondo delle cose sensibili, o in quello delle cose intelligibili, del relativo o dell'assoluto, del fenomeno o dell'essere, persiste in tutto il pensiero antico senza eccezione, senza che si sospetti nemmeno la possibilità di capovolgere il problema e mettere il soggetto al posto dell'oggetto.

Col rinascimento della fisica basata sulla matematica e sull'astronomia da Copernico, Galileo a Descartes, Newton e Leibniz, abbiamo la nuova impostazione del problema dello spazio, e la rinnovazione della controversia del vôto (1). L'oggettivismo per-

---

(1) La storia delle dottrine dello spazio e del tempo da Cartesio a Kant, poggiate sulla scienza matematica e fisica dell'età nuova è stata scritta nell'opera classica di J. J. Baumann (*Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie*, 2 volumi, 1868-1869), alla quale rimando il lettore. Notevole è anche il recente articolo di Ch. Dunan, *La nature d'espace* (in " R. d. Metaphys. et de Morale ", nov. 1912), la cui prima parte è di carattere storico.

siste, ma Descartes ha l'immenso merito di avere affermato l'identità dello spazio e della corporeità (1). Il suo errore consiste nell'aver voluto fare dell'estensione, questo dato del senso, una proprietà primaria di ciò che chiamiamo corpi o materia (2). E

---

(1) Descartes, *Principes de la Philosophie*, I, 53, II, 10-21 (*Œuvres*, ed. Adam-Tannery, 1904, IX, 48, 68-74); K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, I, *Descartes*[4], 337 seg., 446-447; Baumann, op. cit., I, 93 seg. Corpo e spazio non si distinguono, se non pel modo che siamo soliti a rappresentarceli. In realtà l'*extensio*, in larghezza, lunghezza e profondità, la quale forma lo spazio è la stessa che forma il corpo. Questo è reale solo in quanto ha in sè la determinazione quantitativa di essere e di accadere spaziale, di estensione e di moto. I corpi sono quindi parti dello spazio, limitazioni della spazialità o estensione universale. Data questa coincidenza cartesiana del concetto di corpo con quello di grandezza spaziale, il corpo nella sua vera essenza può definirsi un frammento dello spazio. Gli elementi del mondo corporeo sono i corpuscoli, ossia le parti di spazio non più *realiter* divisibili; ma anch'esse matematicamente divisibili all'infinito; in altri termini non esistono atomi. Da queste premesse segue l'impossibilità dello spazio vôto, e l'infinità del mondo corporeo. — Windelband, II, 77, 79. Sul tempo (*Princ. Phil.*, I, 55, 57 (IX, 49-50), cfr. Baumann, op. cit., I, 101-105, Descartes esprime questi concetti: la durata è il modo con cui ci rappresentiamo una cosa in quanto persiste nell'esistenza, e il tempo in istretto senso è la durata del maggiore ed uniforme movimento, onde nascono anni e giorni. Il valore soggettivo del tempo nasce da ciò che, se anche fossero soppressi ogni corpo ed ogni moto esterno, ci sarebbe pur sempre nell'anima una successione di pensieri (non una durata *tota simul* come nello spirito divino). Fischer, op. cit., 332-333. — Notevole è l'utilizzazione che Malebranche fa del principio fisico di Cartesio, trasformandolo in un principio psichico. Dio diventa per lui il luogo degli spiriti, come lo spazio era il luogo dei corpi. C'è a fondamento anche qui lo stesso rapporto concettuale del generale e del particolare, pensato analogamente alla concezione cartesiana di spazio e di corpo, come una partecipazione, quasi una μέθεσις platonica. Windelband, II, 79-80.

(2) Importante è la posizione di Hobbes. Per lui (*De Corpore*, VII, 2, 3) lo spazio *(phantasma rei existentis)* e il tempo *(phantasma motus)* sono prodotti interni, ideali che sorgono nella coscienza, secondo un dato meccanismo psicologico, dalla percezione dei singoli spazî e dei singoli tempi. Windelband, II, 75; Baumann, I, 271 seg.; K. Fischer, op. cit., X, *Bacon*[3], 360-361; A. Hannequin, *Études d'histoire des sciences et d'histoire de philosophie*, 1908, I, 133 sg. In opposizione a Descartes, Locke distingue la corporeità dell'estensione. Secondo Riehl, *Der philosophische Kritizismus*[2], I, 28, 51, 70, Locke in un primo periodo identifica spazio e cose spaziali, la cui separazione è puramente mentale, più tardi afferma lo spazio come la possibilità dei corpi e combatte l'identificazione cartesiana della materia e dello spazio. Mediante l'idea della *solidity* (ossia resistenza che un corpo oppone alla penetrazione d'un altro),

questo errore giustifica l'intemperante negazione idealistica che della materia stessa farà più tardi Berkeley (1). Ma per quanto sbagliasse nei termini, la vittoria ultima doveva spettare a Descartes, in questo senso, che la fisica moderna, dando a tutte le manifestazioni fenomeniche, non esclusa quella della resistenza materiale, che caratterizza la corporeità, un comune valore energetico, ha di fatto rinunziato al vôto e per altra via ricomposta la primitiva unità fisica, distruggendo il tradizionale dualismo tra corpo e spazio colla sostituzione d'una concezione dinamica della spazialità a quella statica, ch'era giunta indiscussa fino a noi. Di fronte al pensiero cartesiano, pure movendosi nella stessa orbita dell'oggettivismo spaziale, assumono un atteggiamento antagonista Newton e Clarke, affermando lo spazio distinto dalle cose, peggiorando anzi l'errore del dualismo tradizionale con una infiltrazione mistica in questo crudo realismo, che afferma spazio e tempo come ubiquità ed eternità di Dio e quasi organi del divino (2). Spinoza

---

il corpo in quanto esteso si differenzia dalla pura estensione spaziale. Il primo altro non è che coesione, ossia continuità di parti solide, separabili e mobili, mentre lo spazio è continuità di parti non solide, non separabili, non mobili. Il corpo riempie lo spazio, c'è dunque una pura estensione spaziale, un vôto oltre il corpo, da esso indipendente, che rimarrebbe quando anche il corpo fosse distrutto. Il fatto del movimento ne dimostra l'esistenza. Che cosa però sia questo spazio puro, se sostanza od accidente, Locke non sa dire; *Essay concerning human understanding*, II, 4, 13. — Il tempo è dedotto dalla durata, che è anch'essa una specie di intervallo o lunghezza, non ricavata però dalle parti dello spazio che son fisse, bensì dalle parti mobili e fuggevoli d'una serie. Il carattere soggettivamente psicologico della durata, è un dato della nostra stessa riflessione. Ciò che chiamiamo serie è appunto l'apparizione di più idee una dopo l'altra nel nostro spirito, e l'intervallo tra due parti di questa serie, ossia tra l'apparizione di due idee, è la durata. Tempo è la comprensione della durata misurata secondo certi periodi, che sono poi le rivoluzioni solari e terrestri. Op. cit., II, 14, 15. Cfr. Baumann, op. cit., I, 375-379; 381-382; 388 seg., Fischer, op. cit., X, 383-384; 393-394.

(1) Berkeley, *Principi della conoscenza* (trad. Papini), 63, § 67; 91-92, § 116, dichiara lo spazio esterno pura percezione, la cui esistenza è solo nella mente, combatte lo spazio assoluto — 79, § 98; 87, § 11, estende questo radicale soggettivismo anche al tempo, dichiarando l'impossibilità di pensare un tempo extra-soggettivo. Cfr. Baumann, op. cit., II, 415-421.

(2) Newton (*Philos. natur. princip. mathem. def. VIII Schol.*) ammette lo spazio assoluto: " spatium absolutum, sine relatione, ad externum quodvis, semper manet similare et immobile. Relativum est spatii huius mensura seu

invece, unificando nella sua sostanza i contrari cartesiani, il corpo e lo spirito, l'estensione e il pensiero, fonda un monismo, che in un certo senso e senza scorgerne le conseguenze, precorre qui come altrove molte moderne vedute e raggiunge una suboggettivazione dello spazio e del tempo (1). Leibniz (2) infine apporta alla soluzione del problema un'idea collaterale della più alta importanza, destinata ad uno sviluppo grandioso nella fisica moderna,

---

dimensio quaelibet mobilis, quae a sensibus nostris per situm suum ad corpora definitur „. Ammette pure un tempo assoluto (op. cit., loc. cit.): " tempus absolutum verum et mathematicum in re et natura sua sine relatione ad externum quodvis aequabiliter fluit, alioque nomine dicitur duratio. Relativum, apparens et vulgare est sensibilis et extensa quaevis durationis per motum mensura „ (BAUMANN, op. cit., I, 482-486). Anche Clarke ed Eulero si schierano contro la subbiettività. — Sulla polemica tra Leibniz e Clarke cfr. JANNET, *Œuvres philosoph. de Leibniz*[2], I, 132 seg.; BAUMANN, II, 313-331; L. BLOCH, *La philosophie de Newton*, 1908, 172 seg.

(1) L'estensione è un attributo della sostanza ossia di Dio (*Eth.*, II, 2: " extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa „), e il tempo un modo del pensiero (*Cogit. metaphys.*, I, 4): " tempus non est affectio rerum, sed tantum merum modum cogitandi, sive ens rationis „. " Extensio est id quod tribus dimensionibus constat „ (*Principia phil. cartes.*, II, 1), " vacuum est extensio sine substantia corporea „ (*ib.*, 5), " spatium ab extensione non nisi ratione distinguimus, sive, in re non differt „ (*ib.* 6), perciò il vôto non esiste in natura (*Eth.*, I, 15 *schol.*). Cfr. BAUMANN, I, 171-180.

(2) Leibniz fa dello spazio l'*ordre de coësistence*. Ha un valore fenomenico, ma non esiste indipendentemente dalle cose. perchè non vi sono due estensioni, una dello spazio ed una del corpo. Come relazione od ordine delle cose reali o possibili, la sua verità è fondata in Dio stesso, fonte di ogni ordine (*Nouv. ess.*, II, 13, §§ 15 e 17, 2ª ed. Janet, I. 112); BAUMANN, II, 78-88. — " L'étendue est l'abstraction de l'étendu. Or l'etendu est un continu dont les parties sont coësistentes ou existent à la fois „ (*ibid.*). Cfr. *Si l'essence du corps consiste dans l'étendue* (Janet, I, 629). — " Tout corps est étendu, et il n'a pas d'entendue sans corps. Il ne faut pas néanmoins confondre la notion du lieu, de l'espace ou de l'entendue toute pure, avec la notion de la substance, qui outre l'entendue renferme la resistence, c'est-à-dire l'action et la passion „. Cfr. WINDELBAND, *Storia della filosofia*, II, 97: Il corpo nella sua essenza è forza, la sostanza come forza viva è superspaziale ed immateriale. Lo spazio non è identico al corpo (Descartes), nè è un suo presupposto (Newton), ma è un prodotto della sostanza-forza, non una realtà assoluta, ma un *ens* mentale, un *phenomenon bene fundatum*. — Lo stesso si dica del tempo, che è l'*ordre des possibilités inconsistentes*, e la misura del moto. Anch'esso ha la sua verità eterna in Dio (*Nouv. ess.*, II, 14, §§ 16, 26, 2ª ed. Janet, I, 115-116); BAUMANN, II, 88-93; FISCHER, III, *Leibniz*[4], 330, 346.

allorchè sostituisce audacemente il concetto di corpo con quello di forza, passando dalla concezione statica a quella dinamica della materia (1). A questo punto si avanza sulla scena mentale Kant. "*Da kam der Kant und er hat sein grosses Halt gesprochen*", si potrebbe esclamare variando un ben noto verso di Heine. La *Critica* segna un'epoca nella storia intellettuale del mondo. Il suo più alto significato consiste nel radicale spostamento dell'asse della conoscenza. Da questo punto cessa la ricerca della natura dell'oggetto, che non sia preceduta dalla determinazione della natura conoscitiva del soggetto, perchè ciò che chiamiamo conoscenza è un'inscindibile relazione tra l'uno e l'altro; e la realtà è espressa in termini soggettivi. Con questa generale premessa Kant si pone dinanzi al problema gnoseologico dello spazio e del tempo, così come l'antecedente speculazione lo aveva lasciato (2). Dinanzi a lui si prospetta ciò che potremmo chiamare il tetralemma delle possibili soluzioni (3). Il tempo e lo spazio possono essere pensati:

---

(1) Hume (*A Treatise of human nature,* I Book, part II, ed. Selby-Bigge, 1896, 26-28) dà una risposta puramente fenomenalista al problema. La rappresentazione spaziale ha per contenuto il modo e l'ordine in cui gli oggetti pensati esistono, il tempo sorge dalla serie delle nostre rappresentazioni e dalle impressioni che riceviamo. Baumann, I, 509-560, 595-600.

(2) *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), sect. III, §§ 14-15 (Kant's, *Werke,* Berlin, 1905, II, 398-406); *Kritik der reinen Vernunfte* (2ª ed. 1787), I e II Abs, §§ 2 e 8 (Kant's, *Werke,* 1904, III, 51-73).

(3) H. Vaihinger, *Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunf,* II, 1892, 130-134, 533-545 (bibliografia sulla teoria spaziale di Kant); K. Fischer, op. cit., IV, *Kant*[4], 301 seg., espone le vedute di Kant sullo spazio anteriori alla *Critica,* e la dottrina del tempo e dello spazio nel periodo critico, 351-395; 367-381; 388-392. W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*[3], II, 58-59: Kant non ha mai inteso affermare che tempo e spazio siano idee innate, nel senso cartesiano, certo l'uomo non porta con sè venendo al mondo le rappresentazioni dello spazio universale o del tempo universale, nè in esse immette al posto conveniente le singole intuizioni sensoriali. L'apriorismo kantiano significa solo questo: spazio e tempo rappresentano la conformità ad una legge che è propria della natura dell'attività intuitrice, conformità che non sorge empiricamente, ma appartiene ai principî costitutivi d'ogni singola percezione. Separiamo, per astrazione, la forma spaziale e temporale dal suo particolare contenuto sensibile, e noi portiamo alla coscienza questo elemento di regolarità, la quale era già attiva in noi, senza nostra opera consapevole, coll'insorgere stesso della percezione. Kant non si è mai preoccupato della questione psicologica, come cioè perveniamo a portare alla coscienza questo principio di re-

1° come obbiettivi (*obiectivum et reale*).

E questo comporta una ulteriore distinzione, in quanto l'oggettività può essere concepita:

A) come sostanza (*substantia*); *B)* come qualche cosa che inerisca alla sostanza, e questo qualche cosa a sua volta può pensarsi: *α)* come assoluto, ossia come determinazione di proprietà (*accidens*); *β)* come relativo ossia determinazione di relazione (*relatio*).

2° come solamente oggettivi (*subiectivum et ideale*).

Può anche porsi lo stesso problema in questi termini:

1° Spazio e tempo sono qualche cosa di sussistente?

2° Sono essi invece qualche cosa di inerente?

E quando si ammetta l'inerenza:

A) sono essi inerenti alla cosa in sè: *α)* come proprietà; *β)* come relazione?

B) ovvero inerenti al soggetto?

Kant ha esaminato le tre possibilità relative all'oggettività spaziale e temporale, cioè a dire: *a)* la sostanzialità; *b)* la proprietà; *c)* la relazione, le quali ipotesi tutte vengono da lui respinte. Erano queste le tre soluzioni contemporanee, che compendiavano: *a)* la dottrina di Clarke (sostanza); *b)* quella di Spinoza (proprietà); *c)* quella di Leibniz (relazione). Abbiamo di Kant una preziosa indicazione nei *Losen Blätter* (1), che ci ragguaglia esattamente sopra questo scrupoloso esame, che dovette precedere la definitiva formulazione della sua dottrina. Lo spazio, egli si domanda, è qualche cosa di reale? sostanza, accidente, relazione? Per Hobbes *spatium est phantasma rei existentis tamquam externae.*

---

golarità, che agisce in noi incoscientemente, certo il suo pensiero è che tale consapevolezza si ha solo, mentre noi lo applichiamo alle speciali e singole percezioni. Kant nel moderno dibattito sull'origine della percezione spaziale, si sarebbe indubbiamente schierato cogli empiristi. Ad ogni modo il suo apriorismo non ci ha nulla a che fare, e sarebbe falsificarlo onninamente volerlo comparare col nativismo fisiologico; Conf. dello stesso autore *Storia della filosofia* (traduz. ital.), II, 152, 236, 244 seg., nonchè le profonde osservazioni di P. Martinetti nel *Commento*, che segue la sua traduzione dei *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, 224-237.

(1) Kant's, *Losen Blätter*, I, 24, 9 seg. — Sulle relazioni del pensiero di Kant coi suoi predecessori vedi Luguet, *Études sur la notion d'éspace d'après Descartes, Leibniz et Kant*, 1875; E. van Biema, *L'espace et le temps chez Leibniz et Kant*, 1908.

Cartesius spatium habet pro abstracto extensionis materiae. His accedit Leibniz. Clarke vero defendit realitatem spatii. Newton: est sensorium omnipresentiae divinae. " Epicur behauptet die subsistirende, " Wolf die inhärirende Realität des Raumes, Clarke hielt (die Zeit) " vor real als rein Zeit. Leibniz vor einem empirischen Begriff " der Succession ".

Qui prende posto il celebre dibattito Trendelenburg-Fischer, che nella storia della letteratura kantiana occupa un posto di singolare importanza (1). Esso infatti è stato il terreno, in cui si sono incontrate tutte le dottrine metafisiche che la speculazione tedesca dopo Kant ha elaborato, e che involgono più o meno direttamente la soluzione di questo problema. È nota l'affermazione di Trendelenburg, che cioè vi fosse una lacuna nel pensiero kantiano, in quanto tra lo spazio pensato come oggettivo, e lo spazio posto come soggettivo fosse ammissibile una terza possibilità, cioè lo spazio concepito come oggettivo e soggettivo insieme. Questa dichiarazione di Trendelenburg ha sollevato e solleva tuttora presso i critici e gl'interpreti del pensiero kantiano il più acerbo conflitto d'opinioni. Tralasciando i dettagli di questa polemica, mette conto di rilevare l'inesattezza dal punto di vista della logica formale della terza possibilità accampata da Trendelenburg. Si può infatti parlare di una lacuna kantiana, che è quanto dire in termini logici di una omissione nell'enunciazione dei membri della disgiunzione, in cui viene espressa la tesi? Qual'è la questione presentata da Kant in quel punto? Egli si occupa del valore dello spazio e del tempo, cioè della loro corrispondenza colla realtà. Ora qui non vi sono che due possibilità: o tempo e spazio hanno validità per la cosa in sè, cioè sono oggettivi e reali, ovvero non hanno nessuna reale validità, ma, appartenendo solo al soggetto, hanno un valore esclusivamente ideale, sono soltanto soggettivi e non reali. Qui la disgiunzione si presenta come compiuta, un *tertium quid* non può essere pensato, poichè certamente la terza possibilità ammessa da Trendelenburg, e che si esprime coll'enunciato: lo spazio è qualche cosa di oggettivo e insieme di soggettivo, non vorrà mai signifi-

(1) Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie*, III, 215 seg.; Fischer, *System der Logik und Metaphysik der Wissenschaftlehre*², 175, 180. Cfr. Vaihinger, op. cit., II, 134; 136; 290-326 (Bibliografia speciale di questo dibattito, che è capitale nella storia del kantismo, nello stesso autore, *ib.*, 545-548).

care che lo spazio è qualche cosa di reale e nello stesso tempo di non reale, ciò che equivarrebbe a pareggiare *a* e non *a*, ossia sarebbe assurdo. Non è quindi, osserva Vaihinger, tanto il casò di domandare come mai un pensatore della forza di Kant non abbia posto mente alla terza possibilità, quanto piuttosto come un lògico della forza di Trendelenburg abbia commesso un così grave errore contro la più elementare legge della sua scienza. La fonte di quest'errore sta tutta nell'immistione di due problemi di due ben diverse questioni, quella che si riferisce al valore e quella che si riferisce alla genesi della rappresentazione spaziale, immistione che nasce dalla equivocità del termine soggettivo. La soggettività infatti dello spazio per Trendelenburg ora significa che esso è escluso dall'oggettivo, cioè non ha nessun valore per la cosa in sè, che è quanto dire non può attribuirsi ad essa, e perciò gli si deve assegnare solo un valore di idealità, e in tal caso lo spazio è soggettivo, ideale, o, per usare il linguaggio kantiano, solamente soggettivo. Ma ora questa soggettività significa anche altra cosa: che cioè la sua genesi si ritrova in qualche facoltà del nostro spirito precedente alla nostra percezione ed esperienza. E in questo caso di fronte al problema genetico lo spazio è soggettivo *a priori*.

Ora nelle tre possibilità trendelenburghiane vi è appunto promiscuità di queste due significazioni del soggettivo. Esse si enunciano così: 1° lo spazio è oggettivo; 2° lo spazio è soggettivo; 3° lo spazio è oggettivo e soggettivo.

Nell'opposizione della prima copia di possibilità, come Kant aveva ben compreso, si tratta questa questione: realtà (valore oggettivo) o idealità dello spazio? e qualora, come fa Kant, la preferenza venga accordata al secondo termine della disgiunzione, cioè dell'idealità, lo spazio è solamente soggettivo. E questa è la questione relativa alla validità della rappresentazione spaziale. Ma nella terza possibilità supposta da Trendelenburg, la cosa cambia radicalmente. Se qui la parola soggettivo avesse la stessa significazione di prima, questa terza possibilità trendelenburghiana diventerebbe: lo spazio è in pari tempo reale e non reale, reale ed ideale, ciò che è un'evidente contraddizione. Soggettivo adunque deve avere qui un altro significato ed essere equivalente ad aprioristico. Allora la formula, lo spazio è soggettivo ed oggettivo insieme, può tradursi così: lo spazio è in primo luogo aprioristico, cioè ha la sua origine nel soggetto umano come rappresen-

tazione, ma in secondo luogo, per ciò che riflette la sua validità, esso è ciò non ostante in pari tempo reale. E questo appunto è, in fondo, ciò che Trendelenburg ha voluto affermare. Però la sua espressione logicamente infelice lo ha tradito. Infatti il terzo membro della disgiunzione non può stare sulla stessa linea dei due primi, qui si tratta solamente di questioni di valore, là di origine e di valore insieme. Senza avvedersene Trendelenburg va ad urtare contro uno dei principii della logica formale, che governa la divisione, ossia l'unicità del criterio assunto per dividere. Ciò ch'egli commette è una illegittima intrusione di distinti *fundamenta divisionis*.

La vera questione invece potrebbe porsi così: ha veramente Kant il diritto di conchiudere senz'altro dall'origine aprioristica della rappresentazione spaziale all'idealità dello spazio? Qui nella mancata prova di questa logica deduzione sta la sua vera lacuna, e non là dove di fronte alla domanda proposta da Kant, che cosa siano lo spazio e il tempo, qualche cosa di reale o d'ideale (solamente soggettivo), si vorrebbe introdurre una terza possibilità, che non ha nessuna giustificazione logica.

Ed è curioso notare come nella disputa sollevata da Trendelenburg, nemmeno i suoi avversari abbiano vista chiara la genesi del suo errore, chè anzi molti di essi, e tra questi lo stesso Fischer, vi partecipano senz'altro. Questo passo decisivo di Trendelenburg mostra chiaro il suo viziato modo di ragionare per quanto, come vedremo più innanzi, ci sia pur nel suo stesso errore un fondamento ultimo di verità, di cui però non sa rendersi pienamente ragione: " Si possono distinguere nettamente tre punti di vista: poichè è tutt'altra cosa ritenere spazio e tempo quali solamente oggettivi, com'è affermato dall'empirismo, che deriva dall'esterno le rappresentazioni spaziali e temporali, e contro il quale si volge Kant, ovvero ritenerli per soggettivi solamente, in modo che altro non siano se non forme già preposte e preparate nel nostro spirito, ciò che appunto afferma Kant, ovvero infine, considerarli come soggettivi ed oggettivi insieme per modo ch'essi sorgano da una realtà originaria, che valga così per lo spirito, come per le cose " (1).

(1) Vaihinger, II, 138.

In realtà dal punto di vista del valore non c'è posto che per due opinioni: 1° lo spazio è qualche cosa di reale; 2° lo spazio è qualche cosa di non reale, cioè è soltanto rappresentazione o idea. Così pure dal punto di vista della genesi sono possibili due opinioni: 1ª la rappresentazione spaziale dell'uomo sorge dall'esperienza, cioè è già data nella e colla percezione correlativa alla sensazione come tale, il che equivale a dire è empirica e a posteriori; 2ª questa rappresentazione non è connessa colla sensazione o in essa contenuta, ma vi si aggiunge, sorgendo dall'interiore natura del soggetto percipiente o quanto dire è *a priori*.

Ora, dalle diverse combinazioni del problema ontologico e del problema genetico, possono nascere atteggiamenti molto disparati del pensiero filosofico. Chi afferma l'oggettività dello spazio (realismo) può, rispetto al problema genetico, andare sia verso l'apriorismo di Trendelenburg, sia verso l'empirismo. Dire che lo spazio è solamente oggettivo, qual'è il punto di vista dell'empirismo, è in fondo un non senso, poichè nessuno può affermare che lo spazio sia soltanto qualche cosa di oggettivo e non in pari tempo una rappresentazione in noi. Fischer dice che la pura oggettività significa che tempo e spazio hanno lor fondamento originariamente nella natura delle cose, indipendentemente dalla nostra intuizione. Ma qui, come presso Trendelenburg, c'è la stessa confusione dei due punti di vista, la questione del valore e quella della genesi (1). Tenendo invece distinte le due significazioni dell'oggettività, noi possiamo avere: *a)* valore reale; *b)* origine *a posteriore*.

Trendelenburg nella sua enunciazione delle possibilità non avrebbe tenuto conto del punto di vista sostenuto da Berkeley e da Hume e che comporta la negazione del valore reale congiunta all'origine *a posteriore*. Quanto alla vera posizione di Kant di fronte alla tetralemmatica disgiunzione, che può essere prospettata circa la duplice questione dell'origine e della validità, devesi concludere che l'autore della *Critica* sembra ignorarla. Egli infatti attacca la posizione degli empiristi realisti (Locke), come quella degli empiristi idealisti (Berkeley), ma non vede il terzo caso, che congiunge l'oggettività rispetto al valore e l'apriorità rispetto all'origine. Kant parte dal

(1) F. Tocco, *Il concetto di spazio sotto l'aspetto filosofico e fisiologico* (Atti della Società italiana per il progresso della scienza, II, 1909, 97).

presupposto che lo spazio non può essere dato dalla sensazione, e la lacuna della sua critica su questo punto nasce dal fatto, che nel pensiero kantiano l'apriorismo e la soggettività sono intimamente congiunte formando una *indissoluble' association*.

Cosicchè in fondo ha sostanzialmente ragione Trendelenburg, per quanto formalmente si debba respingere come illogica la sua obbiezione di una terza possibilità, che nella formula da lui adottata confonde ingiustamente le due questioni del valore e dell'origine (1). Kant stesso del resto ha contribuito ad una tal confusione; il lettore, abituato al suo linguaggio, sa com'egli equipari l'idealità con l'apriorità. Spazio e tempo sono pensati come forme intuitive, e perciò debbono essere *a priori*, perchè le pure forme intuitive sono *a priori*. È evidente qui la commistione dei due diversi problemi. Se si parla della prima questione ossia della validità si deve risparmiare a Kant il rimprovero mossogli da Trendelenburg, ma soltanto per muovergliene un altro maggiore. Kant ha veramente omesso d'enunciare una terza possibilità. Il punto di partenza era stato, come vedemmo, la disgiunzione rappresentata dai due giudizi opposti: 1° lo spazio è reale oggettivo; 2° lo spazio non è reale, ma ideale soggettivo. Tra A e non A è possibile collocare un terzo termine? Sembra a prima giunta che tra l'essere reale e il non essere reale non ci sia un terzo modo. E veramente il principio del terzo, escluso tra i contradditorii, potrebbe invocarsi se la disgiunzione fosse per modo che al posto di reale si ponesse assolutamente reale.

Ma non potrebbe invece essere che lo spazio fosse in parte reale e in parte non reale? Occorre ora vedere in qual maniera possa collocarsi questo terzo modo fra i due opposti su enunciati. Se lo spazio secondo il primo presupposto è reale, ciò significa che alla nostra rappresentazione spaziale corrisponde nella realtà fuori di noi una relazione spaziale tra le cose, assolutamente della stessa natura. Se al contrario lo spazio è, secondo l'altro presupposto, non reale, ma semplice idea, ciò vuol dire che alla nostra rappresentazione spaziale nulla corrisponde nell'assoluta realtà, ma noi abbiamo nella rappresentazione di spazio da fare soltanto con una pura imagine soggettiva. Ora è concepibile questo terzo caso, che

(1) Idem, II, 140 seg.

si colloca appunto come medio tra gli estremi: alla nostra rappresentazione spaziale corrisponde nell'assoluta realtà una relazione della cosa in sè, non già assolutamente identica, ma soltanto analoga.

C'è tra il tutto e il nulla un mezzo termine, nè tutto nè nulla, ma qualche cosa. Che questo qualche cosa, questa analoga relazione della cosa in sè possa essere diversamente concepita, non è qui ora in discussione. L'importante è di constatare la possibilità che lo spazio possa essere parte reale e parte ideale, parte soggettivo e parte oggettivo. Che Kant dovesse trascurare questa soluzione mediana non può farci meraviglia, quando si consideri che il fondatore di una nuova teoria filosofica è per sua stessa natura unilaterale ed eccessivo, e nel suo entusiasmo poco proclive a guardare a dritta o a sinistra della strada, che il suo genio novatore ha tracciato. Le vie laterali debbono necessariamente sembrargli fallaci, mentre egli batte audacemente la sua sola nuova via maestra, anche se questa possa sembrare agli altri sbagliata. Una tal mancanza di riguardo è, per così dire, il privilegio della natura geniale, com'è il privilegio degli uomini medii ben pensanti di scegliere l'aurea mediocrità (1).

Per questa ragione appunto nel dibattito sollevato circa l'estensione da darsi all'apriorismo e al soggettivismo kantiano del tempo e dello spazio è preferibile andare fino alle ultime conseguenze. Altrimenti che significato avrebbe la sua innovazione? Il canone gnoseologico di Kant è questo: distinguere nella conoscenza la forma dalla materia: quest'ultima è d'origine empirica *a posteriori*, ma la prima è data dall'intelletto *a priori*.

Spazio e tempo sono appunto forme dell'intuizione, e dentro ad esse come a schemi mentali distribuiamo la realtà fenomenica che ci giunge per via del senso esterno ed interno e che forma la nostra esperienza.

Il soggettivismo s'imponeva quindi nel modo più intransigente ed assoluto al pensiero kantiano. E la soluzione mediana del problema, conciliatrice dei diritti della realtà con quelli dello spirito, doveva sembrargli assolutamente indifferente. Questo terzo punto di vista che fu già sostenuto da Leibniz, e ripreso più tardi da

---

(1) Idem, II, 142.

Herbart e Lotze, la nuova letteratura kantiana lo ha invece assolutamente trascurato, onde giustamente Vaihinger le move il rimprovero d'essere sotto molti aspetti, e quì sopratutto, inferiore a quella, che si svolse sullo scorcio del secolo decimottavo, armata di miglior critica intorno al pensiero kantiano (1).

Nessuno più di Pistorius merita d'esser citato. " Tempo e spazio, egli scrive, possono, prima che si decida qualche cosa intorno alla loro natura, essere trattati come rappresentazioni dello spirito umano, delle quali si può supporre che siano o puramente soggettive o puramente oggettive, o infine l'una cosa e l'altra, cioè soggettive ed oggettive insieme. Ecco le tre ipotesi possibili sui concetti di spazio e tempo. Si deve innanzi tutto bene stabilire il vero significato di ciascuna delle tre ipotesi possibili e liberarsi dagli equivoci, che vi si possono infiltrare. È chiaro che la prima ipotesi è quella di Kant, la seconda di Newton, la terza di Leibniz. Per la prima si vuol dire, che noi come soggetti pensanti concepiamo nello spazio, e questo sorge da particolari forme e disposizioni del nostro spirito, tanto da esservi contenuto e non essere

(1) Idem, *ibid.*, nota 2, si ricordano Lambert e Mendelssohn che si sono espressi sin dal 1770 in questo senso. Lo stesso Kant (*Dissertatio*, sect. IV, § 16, § 22 scholion; sect. V, § 27; (Kant's, *Werke*, II, 407, 410, 414) si domanda: *quonam principio ipsa haec relatio omnium substantiarum nitatur*, *quae intuitive spectata vocatur spatium?* Allo spazio da noi percepito corrisponderebbe dunque una *ipsa substantiarum relatio*? Kant risolve la questione così: la colleganza di tutti i fenomeni nello spazio è l'imagine della colleganza di tutte le sostanze nell'essere originario; *ideoque spatium, quod est conditio universalis et necessaria compraesentiae omnium sensitive cognita dici potest* Omnipraesentia Phaenomenon. Anche rispetto al tempo giunge ad una conclusione analoga: " *Porro*, quoniam possibilitas mutationum et successionum omnium, cuius principium, quatenus sensitive cognoscitur, residet in conceptu temporis, supponit perdurabilitatem subiecti, cuius status oppositi succedunt, id autem, cuius status fluunt, non durat, nisi substentetur ab alio: conceptus temporis, tamquam unici infiniti et immutabilis, in quo sunt et durant omnia, est *causae generalis aeternitas phaenomenon* ". Ma egli non vuole addentrarsi più oltre in queste *indagationes mysticas*, le quali ricordano non soltanto, come egli dice, Malebranche, ma ancor più Swedenborg. Kant conclude: " quidnam vero immaterialibus substantiis relationes externas virium tam inter se quam erga corpora constituat, intellectum humanum plane fugit, uti vel perspicacissimus Eulerus... argute notavit ". Insomma ammette delle *relationes* della cosa in sè, corrispondenti allo spazio in quanto condiziona le relazioni delle cose materiali e apparenti, ma le ritiene inconoscibili (Vaihinger, II, 143).

fondato sugli oggetti esterni o in qualche loro proprietà, o nei predicati, che loro appartengono. La seconda ipotesi afferma che tempo e spazio sono per sè stanti, anche fuori dei nostri poteri di rappresentazione e assolutamente indipendenti da essi, son cose per sè stanti e da pensarsi quasi il convoluto, in cui le cose esistono, ovvero almeno come proprietà indipendenti ed inerenti alla cosa in sè. Come può infine formularsi la terza ipotesi, che le rappresentazioni di tempo e di spazio siano insieme soggettive ed oggettive? Questo può accadere sempre quando si ponga che c'è nella natura intellettuale dell'uomo una certa facoltà, per cui noi possiamo rappresentarci gli oggetti nel tempo e nello spazio, ma che queste rappresentazioni debbono essere anche oggettive nel senso cioè, che quella proprietà dello spirito umano, di cui sopra si disse di concepire nel tempo e nello spazio gli oggetti della realtà esterna, venga limitata dalla loro stessa esteriorità e di fatto neutralizzata per modo, che mai una rappresentazione spaziale o temporale possa sorgere in esso, se non vi sia negli stessi oggetti esterni una ragione od un'occasione al suo formarsi nello spirito. Questa terza ipotesi mediana non è soltanto concepibile, ma è anche quella, che ci appare più verosimile, perchè colui, il quale la ammette, non si trova in urto con nessuna delle ragioni, che i partigiani delle altre due dottrine si oppongono reciprocamente, ma anzi, tutto ciò che i due avversi partiti, alla cui testa stanno Kant e Newton, adducono a loro favore, può molto bene spiegarsi ed accordarsi con questo terzo punto di vista intermedio „ (1). Pistorius dimostra quindi in particolare che non soltanto questa ipotesi si accorda perfettamente con tutti gli argomenti kantiani circa l'apriorità della rappresentazione spaziale, ma raggiunge anche tutta un'altra serie di vantaggi, che la ipotesi kantiana invece perde.

La conclusione generale di questa critica mossa dagli stessi contemporanei di Kant alla sua dottrina è, per così dire, un ritorno al punto di vista leibniziano e alla sua nota formula, per cui tempo e spazio sono *phaenomena bene fundata*. Alle relazioni spaziali e temporali, che lo spirito pone fra i fenomeni, corrispondono analoghe relazioni della cosa in sè, che non sono nè spaziali nè tem-

---

(1) Id., II, 143-145.

porali, ma che condizionano l'uno e l'altro ordine fenomenico. La aperta opposizione di Kant sia contro l'oggettivismo newtoniano, sia contro il fenomenismo leibniziano, lo spinse a formulare la dottrina del soggettivismo assoluto, che prese nel suo pensiero la forma schematica di un sillogismo di quel modo che gli Scolastici avrebbero detto *celarent* e che risulterebbe così composto: tutto ciò che può essere intuito *a priori* non può appartenere alla cosa stessa come tale, lo spazio è un'intuizione *a priori*, dunque lo spazio non può appartenere alle cose. Ma dov'è la dimostrazione in questo sillogismo? Poichè a parte l'opinione di quelli, i quali sul fondamento delle scienze psicologiche potrebbero rigettare la premessa minore, che cioè lo spazio sia un'intuizione *a priori*, certo è che la stessa premessa maggiore anche agli occhi di razionalisti appare contradditoria. Si può dire di essa che contiene un *petitio principii*. Perchè infatti un'intuizione aprioristica, come quella della rappresentazione spaziale, non potrebbe anche insieme appartenere alla cosa come proprietà oggettiva? Tutt'al più potrebbe questa proposizione esprimere una verisimiglianza, ma non mai un principio incrollabile, che possa servire di base ad una sicura illazione. Ora per Kant che l'*a priori* sia nello stesso tempo assolutamente soggettivo, è cosa che si comprende da sè, è pura evidenza (1).

Ma non soltanto sotto questo punto di vista si palesa la deficienza della dottrina kantiana, in quanto manca di una vera e logica dimostrazione, ma anche sotto un altro aspetto può darsi la prova della sua insostenibilità.

Vedemmo infatti come in Kant fosse fondamentale la distinzione fra forma e materia, e come la lor separazione sia da lui *toto coelo* concepita. " *Sensatio materiam dat non formam cogitationis humanae* „ (2). Ma ciò che è più importante è, come ben fu messo in luce da Palagyi (3), che i due fattori, onde si compone la nostra conoscenza nella sua totalità, sono entrambi fondamentalmente inconoscibili, e la loro origine si smarrisce in un mistero impenetrabile. Questa iniziale e invincibile inconoscibilità tanto della

(1) Id., II, 288-290.
(2) Id., II, 71-73.
(3) M. Palagyi, *Die Logik auf dem Scheidewege*, 1903, 43-50, 51-57.

forma quanto della materia della conoscenza rappresenta appunto la conclusione ultima della critica kantiana. La materia infatti è limitata al fenomeno e non tocca quindi l'inaccessibilità della cosa in sè, che ci rimane sconosciuta. Ma a sua volta non è meno misteriosa la forma, entro cui si modella la materia della nostra sensazione. In una dottrina dello spazio formale, ben può dirsi che persista allo stato di preconcetto la primitiva ingenua intuizione dello spazio, secondo la quale c'è fuori di noi qualche cosa che è molto somigliante ad un nulla e che ci si appalesa come un vasto recipiente, un vaso o una forma vacua per il contenuto dell'intero mondo corporeo. Noi chiamiamo spazio questo universale ricettacolo delle cose. Se anche supponessimo annientata nella sua totalità la massa materiale, che costituisce l'intero mondo dei corpi, rimarrebbe pur sempre superstite questo vincolo formale, lo spazio, che lo contiene, sebbene esso sia per se stante ai nostri stessi occhi una specie di nulla. In altre parole lo spazio è, non ostante la sua apparente irrealità o nullità, il vincolo unificatore di tutta la realtà corporea. Vi deve essere prima di tutto uno spazio capace di ricevere il mondo delle cose, quindi in esso prendere posto questo complesso di realtà sensibili, che chiamiamo corpi. In fondo, ben si può dire che anche questo semplicissimo e volgare modo di comprendere lo spazio, è una teoria formalistica non solo, ma anche a suo modo aprioristica, in quanto in essa lo spazio afferma la sua preeminenza sul mondo corporeo.

Il ricettacolo universale, la forma, che tutto abbraccia in sè, deve esistere prima che un contenuto materiale, i corpi vi prendano quell'assetto, che diventerà oggetto della nostra conoscenza. Chi non vede in queste concezioni dettate da un ingenuo empirismo gli antecedenti psicologici della dottrina kantiana dell'apriorità e formalità dello spazio?

È naturale per lo spirito porre tra lo spazio e i corpi, o quella parte dei corpi che lo riempiono, un rapporto di reciproca penetrabilità. Mentre cioè un corpo è impenetrabile per un altro, ossia date parti dell'uno non possono occupare lo stesso luogo di determinate parti dell'altro, invece nel rapporto tra il corpo e lo spazio da esso riempito, noi pensiamo agevolmente la loro penetrabilità, per modo che parti dello spazio coincidano perfettamente con quelle stesse parti del corpo che vi sono collocate, donde la conclusione che là dove sono parti di un corpo, vi sono parti corrispondenti

di spazio, e il corollario inevitabile che, se noi dobbiamo dire che i corpi sono nello spazio, dobbiamo anche reciprocamente dire che lo spazio è nei corpi. Se quindi lo spazio è un recipiente o una forma per i corpi, i corpi a lor volta sono un recipiente o una forma per lo spazio. E come un corpo non può diffondersi fuori dello spazio, così lo spazio non può estendersi fuori dei corpi. Ma la coincidenza del corpo collo spazio è un rapporto che sfugge alla nostra intuizione, mentre il rapporto da contenente a contenuto, che è poi quello stesso da corpo a corpo, è facilmente intuizionabile.

L'uomo nella ingenuità primitiva del suo spirito mira alla intuizione, e la raggiunge, sostituendo il rapporto da corpo a spazio con quello da corpo a corpo (contenente a contenuto). La particella *in*, che esprime quest'ultimo, è trasportata a quello. Per mezzo di questa ingegnosa trasformazione, un rapporto non intuizionabile viene convertito in uno facilmente intuizionabile, e al monismo fisico, che soltanto il pensiero scientifico potrà più tardi affermare coll'ulteriore identificazione del corpo e dello spazio in un più alto concetto d'energia, la mente preferisce la più comoda via d'uscita d'un dualismo, in cui i due termini si oppongono, ma si suppongono anche a vicenda. Servendosi della stessa espressione verbale per indicare due rapporti così differenti nella loro realtà come quelli di un corpo in un altro e d'un corpo nello spazio, l'intelletto si abitua alla loro equivalenza sostanziale. E si finisce per non fare più distinzione tra la relazione di corpo a corpo e quella di corpo a spazio, dove il primo è rapporto d'impenetrabilità e il secondo rapporto di penetrabilità. Di qui l'evidente non senso, che si traduce nell'equazione dei contradditori.

Ora la dottrina kantiana del formalismo spaziale può dirsi superi questa contraddizione? Non persiste Kant nell'opposizione di contenente o forma e contenuto o materia? Certamente, per quanto dia a quest'espressioni un significato non più proprio, ma traslato. Mentre il pensiero ingenuo parla di corpo e spazio come di oggetti esistenti fuori della nostra coscienza, per Kant sono spazio e corpo oggetti realizzati nella coscienza. Certamente la differenza è del maggior momento per sè considerata, ma dal punto di vista di questa critica tal differenza non importa. Ciò che monta è che Kant mantiene integra l'opposizione di una forma e del suo contenuto, se anche, ciò che lo allontana infinitamente dal pensiero volgare, trasporta forma e materia da modi dell'essere in modi

del conoscere, cioè da ontologiche le trasforma in gnoseologiche. Allo stesso modo che una sostanza fluida prende sua forma dal recipiente che la contiene, così la materia delle nostre sensazioni prende forma dalla intuizione spaziale che presiede alla nostra esterna sensibilità.

Non si può dimenticare che Kant ha seguito in questo punto la tradizione inglese dei due sensi l'interno e l'esterno (*internal and external sense*) (1). Nel regno della conoscenza l'uno assume sopra di sè, per così dire, la funzione d'un organo regolatore dei nostri rapporti colla realtà esterna, l'altro quella d'un corrispondente organo delle relazioni della realtà interiore. Il primo ha lo spazio, il secondo il tempo per sua espressione.

" A queste due forme fondamentali d'intuizione corrispondenti alle due classi, nelle quali tutte le nostre percezioni rientrano, può dalle corrispondenti sensazioni ricondursi ogni processo d'astrazione. Ci stanno dinanzi le nostre percezioni esterne come un mondo di figure colorate, di corpi resistenti, percezioni, le quali sorgono sulla base delle corrispondenti sensazioni visive e tattili. L'ultima forma fondamentale, in cui esse si rappresentano, è lo spazio. Al contrario si trova nella nostra coscienza una catena di percezioni, nelle quali manca la freschezza sensibile, la coesistenza plastica delle prime, che si rappresentano a noi come percezioni di noi stessi, come rappresentazioni degli stati della nostra stessa anima, e la loro forma fondamentale è il tempo " (2). Tutta la differenza fra Kant e il comune modo di pensare relativamente allo spazio sta in ciò, che corpo e spazio sono trasformati nei modi stessi della conoscenza per guisa che al loro posto si parla di una materia dell'intuizione (sensazione) e di una forma (spazio). L'elemento di originalità introdotto da Kant nella comune maniera di pensare consiste in ciò, che, mentre noi giudichiamo lo spazio e il mondo fenomenico come oggetti indipendenti dallo spirito, Kant li riconduce ad esso. A parte questa differenza, che però sotto un certo punto di vista è capitale, i due modi di vedere, l'empirico e il filosofico, coincidono nel formalismo e nell'apriorismo spaziale. Si direbbe che lo spirito umano non possa oltrepassare questa con-

---

(1) Vaihinger, II, 124 seg.

(2) Holder, *Darstellung der Kant'schen Erkentnisstheorie,* 9 (15, 16), citato da Vaihinger, II, 190.

cezione generale dello spazio come un infinito ricettacolo, cioè di una forma, in cui i corpi si collocano. Probabilmente la genesi psicologica di una tal comprensione sta nel dato empirico originario, che vi è spazio là, dove un essere può muoversi.

Anche rispetto allo spazio può affermarsi la stessa origine soggettiva e la medesima caratteristica antropomorfica, che troviamo in tutto il pensabile. Lo spazio è inizialmente l'ambiente, in cui ci moviamo, ed anche quando, oltrepassando questa fase soggettiva, lo spazio è obbiettivato, conserva sempre la sua essenziale natura di ambiente, di mezzo al movimento, di recipiente o di forma. Questo pregiudizio ha così profonde radici nel nostro pensiero, che solo pochi riescono nello sforzo metafisico a superarlo, invertendo la proposizione e facendo del mondo corporeo un ambiente per lo spazio o meglio compenetrando per modo spazio e materia per rigettare assolutamente il tradizionale reciproco loro rapporto di contenente a contenuto. Kant stesso non riesce a sottrarsi a questo feticismo di uno spazio come forma. È vero ch'egli traduce in termini spirituali e soggettivi ciò ch'era volgarmente espresso in termini materiali ed oggettivi. Ma in fondo è sempre la stessa cosa, sempre la stessa affermazione di uno spazio formale, e non soltanto formale ma anche aprioristico, ciò che assai più che a prima giunta non appaia, si accorda col più comune e tradizionale modo di pensare dell'origine delle cose nel mondo. Quale opinione infatti può presentarsi più spontanea alla mente ingenua e pur curiosa di spiegazioni e di genealogie, se non quella, per cui lo spazio è concepito come una preformazione convenientemente predisposta ad accogliere l'ulteriore esistenza delle cose corporee? In ogni sistema creazionistico Dio fabbrica prima lo spazio per potervi disporre i corpi, che ha in seguito creati, press'a poco come si prepara un appartamento e vi si portano quindi dentro i mobili, che lo arredano. Ora Kant persiste a trattare lo spazio come un'aprioristica condizione del mondo fenomenico, naturalmente però facendone una forma, che presiede alle operazioni del nostro spirito in ordine alla realtà esteriore, e dentro alla quale possono allogarsi le sensazioni. Cosicchè se l'ingenua concezione spaziale dell'empirismo volgare può essere definita una mitologia oggettiva (ontologica), quella di Kant diventa una mitologia soggettiva (gnoseologica) (1).

---

(1) Palagyi, op. cit., 49-50.

Ciò non esclude che noi dobbiamo con Schopenhauer riconoscere, che l'*Estetica trascendentale* segna un'epoca nella dottrina della conoscenza. Kant ha pel primo iniziato lo spirito filosofico al riconoscimento dell'importanza, che le teorie del tempo e dello spazio hanno nel dominio metafisico, ponendo questo problema al vestibolo di ogni teoria della conoscenza e risvegliando l'interesse filosofico per la sua soluzione. Egli ci ha abituati a pensare che nessuna filosofia della realtà può essere seriamente costrutta senza che sia poggiata sopra una teoria del tempo e dello spazio. E se lo spirito umano potrà acquistare una più chiara cognizione di ciò che tempo e spazio siano veramente, la storia della filosofia dovrà riconoscere che Kant fu colui che primo affermò il grande significato che hanno, per la costruzione di un sistema del mondo, le relazioni spaziali e temporali. E questo merito, fosse pure il solo, basterebbe ad eternarne il nome.

Ciò però non può impedire alla critica di constatare la grande artificiosità contenuta in questo pensiero, che pretende di operare un taglio netto nella nostra intuizione, collocando da una parte la materia, rappresentata dalle sensazioni, e dall'altra la forma, ossia le rappresentazioni spaziali e temporali, che esistono come precondizioni della nostra sensibilità. Con questa arbitraria separazione Kant non soltanto astrae la spazialità dalla materia sensibile, ma egli si spinge fino ad isolare questi due fattori. Le forme, avendo acquistata una posizione indipendente, stanno nel nostro spirito, autonome da ogni materia sensibile, e acquistano il valore di forme aprioristiche. E solo quando la materia sensibile entra nelle forme della sensibilità, che sono costituzionali allo spirito, sorgono secondo Kant le intuizioni. Uno strano e fatale dualismo sembra perseguitare Kant fin nei regni inaccessibili della cosa in sè: questa infatti finisce per scindersi in un elemento oggettivo, o *toto coelo* separato dai nostri mezzi di conoscenza, e in uno soggettivo, le forme della conoscenza stessa, le quali propriamente costituiscono i suoi organi innati allo spirito o a lui stesso conosciuti in una specie di miracolosa rivelazione.

Naturalmente la medesima critica può farsi al formalismo temporale. È impossibile concepire questo come un reale o metaforico ricettacolo per collocarvi dentro l'accadere ossia il processo di trasformazione, che subiscono le cose. Il rapporto tra spazio e mondo corporeo è lo stesso di quello tra tempo ed accadere e, c'è tra il

tempo e gli eventi, che in esso si svolgono, quella stessa compenetrazione, che c'è tra corpo e spazio da esso occupato. Nè può il tempo effondersi dal divenire, nè il divenire dal tempo. In realtà il tempo, che trascorre negli avvenimenti, è inscindibilmente congiunto con essi, che sono per noi fenomeni sensibili, nè può mai spogliarsi degli elementi sensoriali, donde risultano per noi quegli avvenimenti.

Ma la inadattabilità della dottrina formale di Kant alle esigenze di una pratica spiegazione dei più semplici fatti della nostra sensibilità può essere dimostrata ancor più quando, prescindendo dalle astrazioni della teoria, si prendono in esame i risultati concreti della scienza psicologica. Qui l'arbitraria distinzione tra il senso esterno e l'interno e delle rispettive categorie, a cui sono subordinati, appare evidente. Su questo punto si accordano nelle loro obbiezioni Riehl, Spencer e Palagyi (1). Non tutte le sensazioni, ma soltanto alcune, secondo lo Spencer, sono ricondotte alla forma spaziale. " Se lo spazio, scrive Riehl, fosse soltanto la rappresentazione d'una forma intuitiva, ogni qualsiasi sensazione dovrebbe in qualche modo ordinarsi spazialmente. Ora ciò accade in realtà immediatamente per le sensazioni della vista e per quelle del tatto soltanto, mentre tutte le altre al contrario possono assumere un ordine spaziale mediante organiche associazioni colle sensazioni tattili, per esempio, i suoni mediante sensazioni di pressione e forse anche di perturbazione nelle parti interne dell'orecchio, le impressioni gustative mediante sensazioni tattili della lingua. Ora questa

---

(1) SPENCER, *Psychology*, §§ 330, 339; RIEHL, citato da Vaihinger, II, 125; PALAGYI, op. cit., 119. — Sul tempo kantiano cfr. VAIHINGER, II, 368 seg. Sul rapporto di tempo a spazio, *ibid.*, 396 seg. Notevole l'artificiosa tendenza a riunire in una comune soluzione il problema del tempo e dello spazio senza por mente alla profonda distinzione, che tra loro deve essere riconosciuta. Per Kant le due forme sono correlative e quanto al loro reciproco rapporto nella *Critica* sempre il tempo viene posposto, mentre nella *Dissertatio* è affermata la priorità del tempo come universale e fondamentale forma intuitiva, e questo modo di vedere avvicina di più il pensiero kantiano alla tendenza della moderna speculazione. Riducendo lo spazio al tempo, il senso esterno, colla sua generale determinazione spaziale, diventa una provincia del senso interno, ossia della coscienza della nostra propria psichica condizione. Il tempo è la forma in cui noi intuiamo noi stessi e con noi tutte le altre cose, lo spazio invece la forma intuitiva solo di queste.

reale distinzione delle qualità sensoriali in rapporto alla rappresentazione spaziale è per la teoria formalistica di Kant assolutamente inesplicabile, perchè solo certe sensazioni appartengono al senso esterno, e stanno sotto la determinazione della sua forma „. L'udito è un senso esterno, nota lo stesso Palagyi; se lo spazio è la forma della nostra sensibilità esteriore, come va che noi impariamo in modo mal sicuro a riferire i suoni alle diverse porzioni dello spazio? Qui la forma del senso esterno non compirebbe il suo ufficio, poichè essa ci lascia assai spesso nell'incertezza sulla direzione di un suono, e difficilmente possiamo, senza il sussidio di altre indicazioni sensoriali, determinare la sua provenienza dall'alto o dal basso, da dritta o da sinistra. Perchè i suoni non si ordinano come le superfici colorate per modo che essi diventino figure, donde nasce che le masse sonore non sieno imagini come le masse colorate? Tutte le impressioni dei sensi esterni dovrebbero disporsi spazialmente in imagini, come accade nel campo delle impressioni cromatiche. Da per tutto noi dovremmo dipingere, e l'arte dei suoni non dovrebbe essere sostanzialmente diversa da quella dei colori. Ma in realtà il tempo e non lo spazio sembra essere la forma di questo ordine di impressioni, che pure appartengono al senso esterno. Una distribuzione seriale ed unidimensionale, che caratterizza la successione, prende qui il posto della distribuzione di contiguità tridimensionale, che costituisce la coesistenza.

Vero è che si potrebbe obbiettare in difesa della fondamentale verità del principio kantiano, inteso non tanto come forma, quanto piuttosto come contenuto stesso delle sensazioni, che Riehl, Spencer e Palagyi mostrano d'ignorare, che veramente c'è un elemento di voluminosità o di spazialità (*the quality of voluminousness* o *vastness of extensity*) in ogni campo di sensazioni. E in questo modo le più moderne vedute della psicologia sembrano dar la mano al caposaldo della vecchia filosofia kantiana, ma il ravvicinamento è più apparente che reale, quando si consideri che per Kant lo spazio è un presupposto metempirico, che appartiene in proprio allo spirito, e che questo sovrappone al dato della sensazione, mentre per James lo spazio o meglio la spazialità fa parte del contenuto stesso del dato sensoriale, allo stesso titolo della qualità, dell'intensità o della durata di esso (1).

(1) RENOUVIER, *Le personalisme*, 333.

Gli è che in fondo la dottrina kantiana è una pura speculazione sulle possibilità della nostra conoscenza matematica, e non ha nulla a che fare colla reale vita dei sensi (1).

---

(1) Le migliori osservazioni intorno alla posizione di Kant di fronte al fenomenalismo sono quelle fatte da Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*³, II, 60-64. Il fenomenalismo di Kant si deduce dall'apoditticità matematica, attraverso la dottrina dell'apriorismo spaziale e temporale. Tempo e spazio sono forme della nostra intuizione sensoria (forme necessarie e generalmente valide), perciò la conformità alla legge matematica vale senza eccezione per tutto il mondo delle nostre rappresentazioni sensibili. Solo per questo però: che se rapporti spaziali e temporali potessero essere sperimentati per l'azione di cose veramente spaziali e temporali, chi ci potrebbe assicurare che ulteriori esperienze non potessero rettificare la nostra presente conoscenza della conformità alla legge matematica? La sua assoluta apoditticità è comprensibile, perchè riconosciamo in essa solo le nostre proprie funzioni. Newton aveva sollevato questo quesito: Le leggi matematiche, che ricaviamo dal nostro intelletto si attuano nel processo naturale, ossia la matematica è un valore reale. Kant risponde: ciò può ammettersi solo (ma anche pienamente), dal punto di vista fenomenalistico. In questo senso Kant parla della realtà empirica e della realtà trascendente dello spazio e del tempo. Lo sviluppo del fenomenalismo da Locke a Kant non è in questo, che quegli aveva subbiettivato tutte le qualità sensoriali, conservando come oggettive (qualità primarie o proprietà reali delle cose) solo le determinazioni spaziali e temporali, e Kant subbiettivizza anche queste. No certo, mai Kant ha avuto un tal pensiero. Spazio e tempo sono per lui soggettivi, ma in tutt'altro senso delle qualità sensoriali. Queste sono tali, in quanto dipendono da un rapporto dell'oggetto col senso di un distinto organismo percipiente, e insorgono individualmente diverse per mezzo della funzione di questo senso soggetto a mutazioni. Perciò lo stesso oggetto spaziale e temporale può apparire diverso a diversi organismi, che lo percepiscono, o a diversi sensi dello stesso organismo o anche allo stesso senso in circostanze diverse. E di più noi possiamo pensare tutte le qualità sensibili staccate dall'oggetto, anzi solo con questo distacco mentale ne acquistiamo un chiaro e preciso concetto (il bianco, il caldo, ecc). Al contrario le determinazioni spazio-temporali degli oggetti percettibili, non solo sono comuni alle differenti comprensioni dei diversi sensi, ma costituiscono l'essenza dell'oggetto, senza della quale non può essere pensato. Costituiscono una forma rappresentativa dell'oggetto generale e necessaria, mentre le qualità sensoriali ne rappresentano solo modi di percezione particolare ed accidentale. La soggettività di queste è individuale ed accidentale, di quelle generale e necessaria. Se Kant dicesse oggettività, questa soggettività generale e necessaria, tempo e spazio sarebbero oggettiva determinazione dei fenomeni. Il valore psicologico di una tale distinzione tra le due soggettività è discutibile. Nella percezione d'un oggetto c'è per un lato un nocciolo, che ha valore

di normalità uniforme e generale, necessaria, e per un altro (e questo tanto per gli elementi spaziali e temporali, quanto per quelli di ogni senso) una frangia per così dire suscettibile di differenze individuali ed accidentali. Kant non pensava a ciò, ed essendo convinto della sua distinzione, ne trasse tutte le conseguenze gnoseologiche. Escludendo però il tempo dal reale, Kant corre il rischio di cadere nell'illusionismo nichilista, che gli è rimproverato da Döring, *Ueber Zeit und Raum*, 1894, 7 (cfr. Vaihinger, II, 385 seg., 486-505).

CAPITOLO II.

Gli Epigoni del Criticismo. — Idealismo e realismo. — I diritti della Realtà e quelli dello Spirito.

La questione sollevata da Kant campeggia dominatrice nel suo duplice aspetto metafisico e psicologico nella speculazione posteriore, come quella, che involge i maggiori problemi relativi al soggetto e all'oggetto, allo spirito e alla natura. Il pericolo però contenuto nella sua soluzione era manifesto. La tesi kantiana espressa così crudamente poteva giustificare le maggiori intemperanze dell'idealismo, e rendere abbastanza plausibile l'invincibile repulsione confessata dallo Spencer nell'*Autobiografia* per la *Critica della ragion pura* (1).

Veramente la stessa metafisica tedesca ha molte volte esitato dinanzi a queste soglie fatali dell'*Estetica trascendentale*, dietro alle quali non abita che l'Idea nella spettrale compagnia dei vuoti fantasmi del mondo. Solo pochi audacissimi osano varcarle risoluti, raggiungendo per quella strada l'entusiastica coscienza di una piena sostituzione dell'*Io* al *non Io*, dello spirito alla natura, o anche all'opposto la amara persuasione di un radicale annientamento di ogni valore individuale nell'identità assoluta del tutto (2).

Il momento soggettivo è affermato da Fichte (3) con grande

(1) Spencer, *An autobiography*, I, 252-253.

(2) A. Drews, *Die Lehre von Raum und Zeit in der nachkantische Philosophie*, 1889, distingue tre fasi nello sviluppo della dottrina: *a*) l'idealismo trascendentale; *b*) la dottrina dello spazio intelligibile; *c*) il realismo trascendentale (cfr. Nichols, *The psychology of Time* (" American Journal of Psychology ", vol. III, 1891, p. 453 seg.).

(3) J. G. Fichte's, *Sämmtl. Werke* (ed. I. H. Fichte, 1845); I, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, 186, in nota. " Kant prova l'idealità degli oggetti, supponendo l'idealità del tempo e dello spazio, noi teniamo opposto cammino: proviamo l'idealità del tempo e dello spazio, perchè abbiamo già provato quella degli oggetti. Kant ha bisogno di oggetti ideali per riempire tempo e

energia: " tempo e spazio sono fantasmi mentali, ossia prodotti di quella attività precosciente dell' Io che pone gli oggetti, nonchè le forme stesse dell'intuizione e del pensiero „. Lo spazio è parte dell'Io, quando è posto l'oggetto come esteso, coeso ed infinitamente divisibile. Il tempo è un modo dell'Io. È ciò che per così dire trasforma l' Io statico in dinamico o come Fichte si esprime, estende lo stato puntuale dell'Io ad una durata, facendo sorgere il tempo nella coscienza, è l'oscillare della fantasia tra l'incomprensibile e il suo conflitto con sè medesima. Per la pura ragione tutto è simultaneo, e il tempo esiste solo per l'immaginazione (1).

spazio, noi abbiamo bisogno di essi per poter porre gli oggetti ideali. Il nostro idealismo dunque, che non è dommatico ma critico, oltrepassa di alcun poco il suo „ (*Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftlehre*, 391-411). La deduzione dello spazio consiste per Fichte nella dimostrazione che lo spazio è la condizione necessaria della posizione dell'oggetto, implicito anzi nella posizione stessa di esso, per modo che la sua considerazione sia inseparabile da quella dell'oggetto che lo riempie, la sua forma inseparabile dal contenuto. Gli oggetti, concepiti come sostanze dotate di attività causale, ossia come sfere d'azione, che si escludono mutuamente, suppongono tra loro un rapporto di comunità, che non può essere se non il contatto, cioè la continuità. Il vôto, isolandoli, non porrebbe mai tra loro un rapporto di esclusione reciproca. Di più questa continuità implica l'omogeneità del mezzo intercomunicante. L'incontro delle sostanze impone questa perfetta neutralità del loro mezzo di contatto. Lo spazio come luogo degli oggetti è l'espressione di un puro rapporto, cioè rapporto di coesistenza tra le cose, lor rapporto di posizione, loro posto. Questo rapporto è creato dalla riflessione, che come forma della *quantitabilità* produce lo spazio, in quanto pone nel determinabile ossia nell'oggetto, le divisioni, le determinazioni, che lo quantificano. Cfr. II, *Darstellung der Wissenschaftslehre*, 92 seg.; X. Léon, *La Philosophie de Fichte*, 1902, 105-108; K. Fischer, VI, *Fichte*[3], 363-367.

(1) Fichte's, *Werke*, I, 217. L'elevazione a coscienza costituisce l'incontro del soggetto coll'oggetto; prima l'oggetto non esisteva ancora, come dopo non esisterà più per la coscienza. Solo nell'istante in cui la riflessione attualizza l'oggetto, questo diventa una realtà. Il presente nell'*attualità* conscia è il sol punto in cui oggetto e soggetto s'incontrino, dando origine alla rappresentazione. Quest'istante, questo presente, è il tempo nella sua essenza generatrice. Perchè il presente nella sua continua fluidità esiste solo nel rapporto con qualche altra cosa, il passato, nessun istante essendo il primo, ma sempre il secondo, cioè un susseguente rispetto ad un antecedente. L'intelligenza dà permanenza al mutevole, fissando il divenire temporale in una specie d'eternità. L'intelligenza, facoltà di riposo e di conservazione, perpetua l'azione fuggitiva dell'immaginazione, questa facoltà produttrice che le porge il contenuto, e così giunge all'obbiettivazione del reale, alla sua permanenza in ogni luogo e tempo (Léon, op. cit., 109-111; 192-194).

Altro non è lo spazio, inteso come ciò che è compito o può compirsi dal prodotto d'ogni forza, se non quello che compete alle cose per modo che ad esse si ascriva e niente affatto all'Io, pure senza appartenere alla loro intima essenza; essendo loro sovrapposto dalla forza immaginativa del soggetto. Se noi poniamo come necessaria la sfera d'azione d'una forza qualunque y, non può là trovarsi altra forza che non sia y, restandone esclusa x ed ogni altra. Ma se due campi di attività si escludono e condizionano a vicenda, devono anche incontrarsi, e questo loro incontro presuppone un terzo campo, una sfera neutra per così dire ed inattiva, che serva loro di riferimento. Fichte, forse senza saperlo, tocca qui uno dei più alti punti di vista della fisica moderna; lo spazio assoluto concepito come un sistema d'inerzia, che possa servire di punto di riferenza a tutte le forze, che vi agiscono. E la sua anticipazione mirabile precorre la domanda, che anche i più recenti scienziati si rivolgono. Ma una regione del mondo extraenergetica, assolutamente inerte, neutra ed inattiva, è reale? Una realtà non è sempre attività? Ciò fa concludere Fichte: " questa terza sfera, che permette la coincidenza dei due campi d'attività mutuamente escludentisi, non ha realtà ". Lo spazio è dunque mera possibilità discriminativa tra due sfere d'azione della forza. Senza di esso non potremmo distinguere le loro estrinsecazioni, ossia gli oggetti. Lo spazio è quindi la condizione d'ogni intuizione del reale. Esso può definirsi: una sfera universale, estesa, fissa e infinitamente divisibile, entro la quale le cose si escludono a vicenda. Nello spazio c'è mutua dipendenza ossia reciproca esclusione delle cose, nel tempo invece dipendenza unilaterale, là a e b si condizionano reciprocamente, qui b è condizionato da a, ma non inversamente.

La Natura è per Schelling la totalità degli elementi obbiettivi del nostro sapere. Questa premessa giustifica la soluzione ultrasoggettivista del problema. Nelle cose non possiamo ritrovare che ciò, che ce ne rappresentiamo noi stessi: il mondo è una specie di creazione ideale e progressiva dello spirito. Lo spazio è l'intuizione, mediante la quale il senso esterno si obbiettivizza; come il tempo è l'intuizione mediante la quale il senso interno raggiunge lo stesso risultato. E tempo e spazio si condizionano mutuamente. Ogni modo d'essere simultaneo è posto da un atto intellettuale, e questo atto dell'intelligenza riprodotto idealmente ci dà lo spazio, come semplice forma della coesistenza e della simultaneità. E

poichè le sostanze non sono nulla di diverso dalla coesistenza, lo spazio, che è prima la forma della coesistenza, diventa la forma dell'estensione. Altro però in fondo non è che un atto dell'intelletto. Come pure il tempo: l'Io contrapponendosi all'oggetto, acquista il sentimento di se stesso, obbiettivandosi come pura intensità, come attività, che può espandersi in una sola dimensione, e questa attività, è tempo. Il tempo non è qualcosa che trascorre indipendente dall'Io, ma l'Io stesso è il tempo, pensato in atto. Precorrendo vedute più recenti, Schelling propone una unificazione dei due ordini della realtà, lo spazio ed il tempo; naturalmente però quella immedesimazione che oggi è cercata fuori di noi nell'oggetto, Schelling la trova nel soggetto, nell'Io stesso che pensa (1).

---

(1) Schelling, *Sistema dell'Idealismo trascendentale* (trad. Losacco, 1908), 148, 155, 158-159, e *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (*Sämmtl. Werke* 1856, I, 384). " La simultaneità è l'unione del tempo e dello spazio. La coesistenza nello spazio si muta colla determinazione temporale in simultaneità, e così la successione del tempo con quella spaziale. Il tempo solo ha originariamente direzione — una sola direzione, di cui il punto di partenza è all'infinito. Lo spazio non ha originariamente direzione; anzi tutte le direzioni vi si elidono; come substrato ideale di tutte le successioni è assoluta quiete, assoluta mancanza d'intensità e in questo senso nulla. Ad esso convengono i predicati del nulla. Ma una volta determinata una direzione, tutte le altre vi sono possibili. Mediante il semplice rapporto causale vi è una sola direzione da A in B, e non inversamente. Solo colla categoria della reciprocità di azione, tutte le direzioni divengono possibili. Per la ragione pura non vi è tempo, ma tutto è insieme, per la ragione empirica invece tutto sorge successivamente. Il presente ognuno se lo spiega col suo stesso produrre, ma il passato? Qualche cosa era dunque prima ch'egli producesse? Il passato in sè è trascendente, come la cosa in sè. Il passato è solo per mezzo del presente, che è quanto dire per la limitatezza propria ad ogni essere, tolta la quale, tutto ciò che è accaduto, come tutto ciò che accade, è produzione dell'unica intelligenza che non ha mai cominciato, nè cesserà mai di essere. Nell'intelligenza assoluta è, fu, sarà si equivalgono, per l'intelligenza empirica qualche cosa per essere tale bisogna che cessi di essere tutto, deve entrare nel tempo. Grazie allo sforzo infinito il momento attuale diventa garanzia del futuro ". " Il tempo nasce mercè il conato dell'anima a liberarsi dall'impressione attuale. L'anima, che in ogni momento aspira a rappresentarsi un infinito, potendo farlo solo successivamente, pone il tempo. Passando l'anima di rappresentazione in rappresentazione, il tempo che è un punto, si estende, mentre lo spazio viene attivamente limitato. L'attività che insieme limita lo spazio ed estende il tempo, appare esteriormente come moto ". Cfr. K. Fischer, VII, *Schelling*², 510-511; Drews, op. cit., 54-63.

Potremmo definire lo spazio come il tempo fermato, ed il tempo come lo spazio fluente. Nello spazio per sè considerato tutte le cose esistono l'una accanto all'altra, come nel tempo, diventato obbiettivo, l'una dopo l'altra. Entrambi però non possono acquistare oggettività, se non nella successione come tale, perchè in essa lo spazio riposa, mentre il tempo trascorre (1).

A torto si accusa l'hegelianismo d'esser estremamente confuso e contradditorio nella sua dottrina del tempo e dello spazio (2). Che anzi, a parte una certa indeterminatezza e molto artificio di espressione, che è pur troppo la caratteristica di questa filosofia, è facile dimostrare come il pensiero di Hegel contenga qui, come altrove, vedute di grande profondità ed intuizioni felicissime.

Hegel, è noto, distingue diversi gradi nel rapporto tra l'uomo colla natura. La sua prima relazione è pratica, e per essa l'uomo tratta la natura come un mezzo, utile al conseguimento de' suoi fini vitali. La conoscenza è in questa fase considerata sotto il punto di vista della sua utilizzazione. Seguono quindi le considerazioni estetica e teologica della natura. Alla natura utile si sostituisce la natura bella e la natura divina. Ma questi differenti punti di vista si totalizzano ed integrano nel pensiero della natura. E questo è il fine ultimo della conoscenza. Allo stesso modo che la pratica dell'utile suppone la scienza dell'utile, e la scienza dell'utile o la sua idea, l'essenza della cosa che si deve utilizzare, così può dirsi che la conoscenza della natura è la conoscenza della sua idea. L'idealizzazione è l'elevazione d'ogni cosa alla sua più alta esistenza. Questa conoscenza è l'ultima sua finalità. Spazio e tempo appartengono appunto a questa conoscenza o filosofia della natura; sono, per così dire, una intellettuale determinazione di essa (3). Hegel vede nello spazio una categoria logica metafisica, un mo-

---

(1) Interessante analogia col pensiero schellinghiano offrono queste espressioni di Novalis (*Fragmente, Ausgewählte Werke*, III, 97, 135): Zeit ist innerer Raum, Raum ist äussere Zeit: (Synthesis derselben) — Der Raum, als Niederschlag aus der Zeit, als notwendige Folge der Zeit. — Notevole poi questa frase: ein Raumerfüllungs- Individuum ist ein Körper. Ein Zeiterfüllungs- Individuum eine Seele. Jenes macht Raum, dies Zeit.

(2) Drews, op. cit., 49-51.

(3) Hegel's, *Werke*, 1847, VII (1), 45 seg.; VII, 2, 316-318; *Naturphilosophie*, § 254-261; § 448; *Logik*, 1, (W, III, 207 seg., 264 seg.; Fischer, VIII, 2, *Hegel*, 578-579.

mento del processo dialettico di concettuale sviluppo. " La prima, immediata determinazione della natura è l'astratta generalità della sua propria esteriorità. Lo spazio è la simultaneità ideale. Dello spazio può dirsi ch'esso è l'esteriorità stessa. Esso non è nè una realtà, nè una proprietà delle cose. Non una realtà come ricettacolo, perchè lo spazio è penetrabile, ed è reale solo l'essere impenetrabile. E nemmeno una proprietà delle cose, ma piuttosto un momento di esse, il momento più astratto della natura. Lo spazio non è che un'astrazione separata dai corpi. Dovunque c'è spazio, c'è il suo *plenum*, uno spazio per sè stante è inesistente. Non c'è spazio separato dall'essere, che lo riempie. Esso è assolutamente continuo, perchè questa esteriorità affatto astratta non accoglie in sè nessuna differenza. Lo spazio è, dice Hegel, una *unsinnliche Sinnlichkeit und eine sinnliche Unsinnlichkeit.* Le cose che compongono la natura sono nello spazio, e questo costituisce il fondo di quella, poichè la natura è sottomessa alla condizione della esteriorità. Lo spazio può dirsi un ordine in ciò, che è una determinazione esteriore, ma non è solamente una determinazione, è piuttosto la esteriorità stessa. Esso è la qualità, che esiste immediatamente, entro cui tutto sussiste, e al limite stesso deve assegnarsi un modo di esistenza, in quanto è difetto di spazio. Nello spazio c'è questa contraddizione, ch'esso è in fondo una negazione, tale però che la negazione stessa si converte in una molteplicità di esistenze di pari valore.

Allo stesso modo non si può dire che tutto si produce e passa nel tempo, mentre è il tempo stesso, che costituisce questo divenire, che fa apparire o disparire tutte le cose e porta questo processo di assorbimento negli esseri. È Cronos, che genera e divora i suoi figli. L'essere reale ben si distingue dal tempo, ma ne è inseparabile. L'essere reale è limitato e ciò che lo limita ne sta fuori, perciò in esso si ritrova la determinabilità, come un elemento che ne è fuori. Ciò costituisce appunto la contraddizione del suo essere. L'elemento astratto di questa sua esteriorità, della sua contraddizione e del suo movimento continuo è il tempo stesso. Togliendo dall'essere tutte le sue proprietà e i suoi rapporti, non lasciandovi sussistere che il suo divenire, si ha il tempo, che collo spazio è la sua determinazione, più astratta. L'essere reale è limitato, d'una limitazione, che gli è intrinseca ed estrinseca insieme. Il tempo è la condizione o il principio astratto di questa li-

mitazione. Ma l'idea o la nozione dell'essere non è nel tempo, non è un essere temporale (*ein Zeitliches*), allo stesso modo che la spazialità non compete all'assoluto, ma soltanto alla natura come tale. Ciò che qui dice giustamente Hegel concorda pienamente coll'eternità ideale di Platone da una parte e dall'altra con ciò che i logici affermano dell'eternità del giudizio. Nè questa eternità deve essere pensata come un avvenire dopo il tempo, perchè altrimenti ne sarebbe una parte. Il tempo non è un serbatoio (*Behälter*) in cui tutte le cose si trovino poste come in un fiume, che le trascina e le inghiotte nella sua corsa. Il tempo è piuttosto lo stesso elemento astratto della loro distruzione. Appunto perchè le cose sono finite esse sono nel tempo, e non è perchè siano nel tempo ch'esse passano, bensì perchè esse stesse costituiscono l'elemento temporale (*selbst sind das Zeitliche*), lì è il loro significato oggettivo. Il processo delle cose reali fabbrica di per sè stesso il tempo, cosicchè il tempo è insieme ciò che v'ha di più potente e di più impotente nella natura. Il momento presente vanta un diritto assoluto; esso non è nient'altro se non appunto quel singolo istante che ora trascorre; ma nel punto stesso, ch'io lo pronuncio, l'*adesso* quest'essere orgoglioso, che esclude tutti gli altri (*dies Ausschliessende in seiner Aufspreizung*), svanisce e cade in polvere. La durata è l'astrazione di più momenti presenti, è la soppressione del processo nelle cose che non durano. Che le cose durino e il tempo non trascorrerà per questo meno. Donde nasce che il tempo sembra essere distaccato e indipendente dalle cose.

Dicendo che il tempo passa ancorchè le cose durino, vogliamo con questo dire, che se vi sono delle cose, che durano, ve ne sono altre nelle quali si manifesta il cambiamento, come ad esempio nel moto del sole. Qui però Hegel sfiora senza approfondire una questione che, come abbiamo veduto, era stata molto meglio posta e risoluta assai prima di lui da S. Tommaso, la riduzione cioè dei diversi tempi di movimento e di trasformazione delle cose, che cadono sotto i nostri sensi, ad un tempo comune e fondamentale. Che alcune cose persistano immote nella loro stabilità (la quale non è mai poi assoluta, ma relativa, ciò che del resto è ammesso anche da Hegel), che altre mutino e svolgano più o meno rapidi processi di trasformazione, ma che ciò non ostante vi sia per la misura del moto dell'universo una sola unità, un solo metro, ciò che in altre parole equivale ad affermare un tempo unico al disopra

dei tempi vari, che appartengono alle differenti parti della fenomenalità, ciò può spiegarsi soltanto coll'introduzione dell'apprezzamento soggettivo normale creato dalla nostra anima e ancor meglio da quella parte della nostra anima, che si socializza nel linguaggio e nella *praxis* della vita collettiva. Ciò non toglie che Hegel abbia anche qui espressi molti lucidi pensieri, che meritano di essere riferiti. Le cose sono nel tempo, meglio avrebbe detto le cose sono tempo, poichè esse sono processi. Per attribuire loro riposo e durata ricorriamo alla rappresentazione superficiale d'un cambiamento lento e meccanico. Se tutto fosse in riposo, se le nostre stesse rappresentazioni fossero immobili, noi dureremmo e non ci sarebbe più tempo. Ma le cose finite sono nel tempo, perchè tosto o tardi debbono pure cambiare. La loro durata non è che relativa; l'eternità è *absolute Zeitlosigkeit* fuori del tempo (*natürliche Zeit*). Ciò non toglie che nella sua nozione il tempo stesso sia eterno, non essendo nè questo nè quel tempo, ma il tempo come tale. Ogni nozione è eterna, è un presente assoluto. L'eternità è ciò che è, non che fu o che sarà, è, per così dire, una durata che si riflette su sè stessa.

Ciò che dura è posto generalmente più alto dal nostro giudizio di ciò che passa, e giustamente osserva Hegel che s'incontrano qui nella massima durata le due opposte forme dell'essere la più materiale e la più ideale, l'essere morto ed inorganico, e la specie, la legge, l'idea, lo spirito. Quanto all'individuo esso è sotto un certo aspetto tipico e perciò durevole, oltre la sua effimera caducità. Achille, fiore della vita greca, Alessandro, personalità infinitamente possente, sono pur essi passati. Ma ciò che di loro emerge dal tempo, e sopravvive a loro stessi, è la loro propria azione nel mondo, cioè a dire lo stato ideale che hanno realizzato (*die durch sie zu Stande gebrachte Welt*); e noi potremmo dire che di loro rimangono le storiche conseguenze nell'idealità o nella realtà, ed in questo senso tutto il passato è ancor vivo. Anche Nietzsche ha avuto ed ha espresso potentemente l'intuizione di questa eternità, che dà alla storia un valore di vita immortale però in senso opposto, facendo cioè agire l'uomo di genio retroattivamente sul passato (1).

---

(1) Nietzsche, *Die fröliche Wissenschaft*, § 34 (*Werke*, V, 73).

Ma al di sotto di queste cime eccelse si stende trionfatore il vasto e torpido fiume della mediocrità. Il mediocre, dice Hegel, dura e finisce per governare il mondo. Nel regno della natura, come in quello dello spirito, la vittoria finale spetta alla mediocrità. Se Hegel avesse conosciuta quella legge che i moderni fisici chiamano la degradazione delle energie, vi avrebbe trovato la conferma di questa discesa ad un minimo comun denominatore di tutte le forze, che compongono il nostro universo. E questa riduzione allo stesso livello della realtà fisica, non avrà forse il suo contrapposto nella realtà spirituale, con una corrispondente degradazione di tutti i valori? La mediocrità del pensiero domina il mondo e, afferma Hegel, soffoca la vita spirituale, diventa abitudine e dura come tale.

Riprendendo l'analisi del tempo, Hegel trova che le sue dimensioni, presente, futuro e passato costituiscono il divenire della esteriorità come tale, la conciliazione de' suoi momenti opposti, nella differenza dell'essere che passa nel nulla e del nulla che passa nell'essere. Qui il linguaggio hegeliano assume una veste spiccatamente cabalistica, ma al di sotto dell'espressione volontariamente astrusa, perfino stravagante, c'è pur sempre una poco comune profondità di pensiero. Il *momento presente*, essendo l'individualità che esclude ogni altro momento, e che continua nel momento seguente, forma appunto il passaggio dall'essere al nulla, e dal nulla all'essere. Le tre dimensioni temporali non sono differenze, che sussistano separatamente e per se stanti nella natura, dove il tempo è un *perpetuo presente*. Sono soltanto necessarie per la rappresentazione soggettiva, dove diventano ricordo, timore o speranza. Passato ed avvenire in tanto esistono nella natura e sono esteriorità: ecco lo spazio.

Lo spazio è quindi propriamente il tempo negato, come questo è lo spazio soppresso ossia ridotto al punto, che sviluppandosi diventa tempo. Il luogo è il punto della durata, il *qui* che è insieme l'*ora*. Bisogna famigliarizzarsi alla bizzarra terminologia di Hegel per intendere la giusta portata di queste frasi: l'essere del presente contiene la determinazione del non essere, e questo non essere del suo essere è l'avvenire. L'unità del presente è questa unità negativa. Il non essere dell'essere, che è sostituito dal presente, è il passato. E l'essere del non essere, che è contenuto nel presente, è l'avvenire. Solo il presente è, il prima ed il dopo

non sono. Ma il presente concreto è il risultato del passato e porta con sè l'avvenire. Il vero presente è per conseguenza l'eternità. Non lasciandoci impressionare soverchiamente dalla studiata stravaganza dell'espressione verbale, si deve convenire che questo modo di pensare hegeliano è in fondo giustissimo; perchè se è vero che in ogni momento si attualizza la totalità dei momenti precedenti e si potenzializzano tutti i momenti successivi, nell'assoluta identità dell'essere, che è il presupposto non solo di molte filosofie antiche e nuove, ma delle fondamentali ipotesi fisiche tanto *meccaniche* quanto *energetiche*, in ogni presente c'è l'affermazione dell'eterno. Dato il principio della conservazione dell'energia, in ogni momento si ritrova il *tutto*. Ingiustificato quindi appare il giudizio sfavorevole di Drews su questa parte del sistema hegeliano, ed ingiustificato anche quello di Volkmann (1), secondo il quale la sua dottrina dello spazio e del tempo, riconduce Hegel al prekantismo; che anzi Hegel abbia considerato tempo, spazio e moto come modi della materia, distaccandosi dal formale soggettivismo kantiano, questo non può rimproverarsi a lui, ma torna a sua lode. Tempo e spazio non hanno soltanto il significato di forme soggettive dello spirito, ma le cose sono in verità esse stesse spaziali e temporali, poichè queste forme non sono date alle cose soltanto dalla nostra concezione, ma create originariamente dallo spirito infinito e per se stante. A parte questa allusione discutibile ad un creazionismo ultra-sensibile, di vero rimane la oggettività relativa dei dati spaziali e temporali delle nostre percezioni.

La natura oggettiva e soggettiva insieme del tempo e dello spazio costituisce la conclusione di Schleiermacher (2), la cui dialettica era un tentativo di armonia tra gli elementi idealistici e realistici della filosofia kantiana, diretto al conseguimento di una più logica intuizione del mondo. Spazio e tempo sono per lui non soltanto nostre rappresentazioni, ma modi di essere delle cose stesse, per modo che queste due forme siano insieme nel nostro intelletto, come nelle cose. Il contenuto sensoriale è una molteplicità caotica d'impressioni; a questa molteplicità data dal senso,

(1) Wolkmann, *Lehrbuch der Psychologie*[4] (1894-1895), II, 9.

(2) Schleiermacher, *Dialektik*, 1839, 335-336, 397-398.

l'intelletto sovrappone l'unità e la pluralità. L'essere è tanto nel reale, come nell'ideale. Questi corrono paralleli come modi dell'essere. Reale è l'essere come un dato statico, ideale è l'essere come vivente contrapposto del primo (*Entgegensetzung*). Un'equazione può porsi tra queste due idee. Esse sono infatti la stessa cosa sotto due aspetti. L'essere reale può considerarsi come una stabilità esterna, l'essere ideale come il suo interno contrapposto. All'essere corrisponde il contenuto spaziale (*Raumerfüllung*), al pensare il contenuto temporale (*Zeiterfüllung*).

Le cose generali stanno sotto la forma dello spazio. I modi, in cui le forze vive si distribuiscono sulla terra e la misura, nella quale esse agiscono individualmente, sono rapporti spaziali. Ma le cose hanno pure relazioni temporali; la forza, in quanto produce, si differenzia nel tempo, e in esso si distribuiscono i diversi rapporti delle sue funzioni. Spazio e tempo sono il modo di essere delle cose stesse e non soltanto nostre rappresentazioni. Giustamente Schleiermacher osserva che la questione se lo spazio sia qualche cosa per sè stante, poggia pur sempre, se anche in maniera latente, sul presupposto di uno spazio vôto; ora non c'è spazio vôto. Se anche esso non è ripieno di materia, sempre però è ripieno di attività. E quest' ultima affermazione appare di capitale importanza, in quanto contiene in una maniera vaga, è vero, ma abbastanza perspicua, l'anticipazione delle più moderne vedute circa l'intima struttura del nostro mondo: la forza che prende il posto della materia.

Il pensiero di Weisse (1) invece si discosta notevolmente da quello di Schleiermacher, prendendo un indirizzo più mistico, perchè, pur rifiutando il soggettivismo assoluto di Kant, trasporta la realtà del tempo e dello spazio in un sistema di rapporti ultrasensibili. Tempo e spazio non hanno soltanto una validità oggettiva ed assoluta, come le categorie secondo Hegel, ma sono forme fondamentali dell'essere e stromento del pensare. Il concetto di Weisse in ordine alle categorie si distacca sensibilmente da Kant. Esse non esistono soltanto come forme del pensiero nello spirito umano, ma hanno invece la stessa significazione e necessità anche per lo spirito divino, in quanto esprimono la sua natura e la sua essenza.

(1) Weisse, *Grundzüge der Metaphysik*, 350-354, 508.

C'è in questo realismo delle categorie un ritorno alla dottrina platonica, che fu ben definita come il realismo dei concetti. Sono esse verità eterne, presenti *ab aeterno* ed esprimenti l'assoluto contenuto della sapienza eterna; forme immanenti e necessarie dell'assoluto o della ragione divina non possono non essere. L'essere poi, passando dalla potenza all'atto, s'incorporea e si temporalizza: Dio stesso si estrinseca nelle forme del tempo e dello spazio. Lo spazio è quindi concepito come qualità originaria o assoluta forma dell'esistente, e solo in quanto le cose sono nello spazio, si può dire ch'esse siano veramente. C'è dunque in Weisse un ritorno al dualismo tradizionale tra contenente e contenuto, lo spazio e le cose. Lo spazio ha indipendentemente dalle cose concrete, di cui è il comune presupposto formale e insieme il ricettacolo, come totalità in se stesso, un'esistenza affatto comprensibile, se pure anche soltanto ideale. Spazio vi deve essere anche se in esso nulla vi sia. Lo spazio è una necessità, l'essere nello spazio una contingenza. Altrettanto dicasi del tempo. Non vi è nulla al di là dello spazio e del tempo. Il vivente, lo spirituale appartengono al tempo, il dinamico, il corporeo appartengono allo spazio.

L'ultra-idealismo schopenhaueriano può essere considerato come il legittimo corollario delle premesse kantiane relative al tempo e allo spazio (1). Ben a ragione poteva quindi lo Schopenhauer considerarsi come il filosofo della discendenza kantiana, rimasto più vicino al maestro. L'*Estetica transcendentale* è infatti il vero punto di partenza del *Mondo come volontà* e *rappresentazione*. Kant ha fornito al filosofo di Danzica i mezzi per costruire il suo teatro fantastico del mondo; coll'idea dello spazio gli ha dato la scena e con quella del tempo l'azione. La *cosa in sè* col nome di *volontà* può cominciare la serie delle sue rappresentazioni nello spirito dell'uomo. Le prove dirette date da Kant per fondare la idealità trascendentale dello spazio e del tempo sembrano a Schopenhauer così irresistibili, ch'egli esplicitamente dichiara doversi quella annoverare tra le verità inconcusse e considerare come una grande scoperta della metafisica.

---

(1) Schopenhauer, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (*Sämmtl. Werke* ed. Frauenstädt), I, 52; *Die Welt als Wille und Vorstellung* 1 B. II, 64-12; *Parerga und Paralip.*, 2, §§ 29, 30, VI, 41-47. Cfr. Drews, op. cit., 10-18; Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, 52-54, 155 seg.

Ciò che sfugge a Kant come a Schopenhauer è il lato oggettivo e soggettivo insieme dello spazio e del tempo. Tuttavia Kant considerandoli come pure forme dell'intuizione e ponendone l'apriorità, aveva esplicitamente affermata l'origine *a posteriori* e conseguentemente il valore oggettivo della materia intuita, ossia del contenuto destinato a riempire quelle forme. Schopenhauer rimprovera a Kant questa soluzione, che contraddice al suo soggettivismo totale. Non c'è nessun oggetto, che possa condizionare il soggetto. Anche la causalità è puramente soggettiva. Essendo il tempo assolutamente fuori della cosa in sè, anche la causalità, che implica la successione, deve esserne esclusa. In nessun modo quindi le cose possono agire sopra la nostra coscienza, e quindi esservi causa delle sue modificazioni. Una causalità non temporale è una pura chimera. L'obbiettiva realtà del mondo esterno si smarrisce per tal modo in uno sforzo immanente di nuda rappresentazione. Il regno dell'illusionismo totale è realmente fondato, e l'intelletto esplicitamente dichiarato un casuale parassita della volontà. L'accadere ridotto a pura apparenza fa perdere ogni valore reale alla storia dell'universo, che diventa semplice riapparizione dell'identico sotto diverse forme. Il suo racconto è definito come " *der lange schwere und verworrene Traum der Menschheit* " (1). Ben a ragione Frauenstädt si sente obbligato a correggere il maestro, per vedere nella storia un reale sviluppo delle cose, ma per far ciò ha bisogno di respingere l'idealismo soggettivo, ed affermare la realtà oggettiva del tempo. La desolata conclusione pessimista di Schopenhauer ha la sua radice profonda in questo idealismo ultra-soggettivo, che, negando ogni sviluppo nel tempo, e, deludendo ogni sforzo morale verso uno scopo, isterilisce la volontà in un inane e sempre rinnovellantesi conato, condannando l'uomo ad avvolgersi perpetuamente nella stessa vicenda circolare senza speranza di nuovo, ed alla quale soltanto pochi iniziati possono sottrarsi, rifugiandosi in un *nirvana* spirituale, che è il premio promesso all'ascesi del saggio.

Ma già Fries iniziava la demolizione dell'apriorismo. Kant aveva detto: non ci sono che due modi di concepire un accordo necessario dell'esperienza coi concetti de' suoi oggetti: o l'esperienza rende possibili questi concetti, o questi concetti l'esperienza. Ed

---

(1) Schopenhauer, *Die Welt* etc., 2 B, Kap. 38, III, 501-510.

esclusa la prima parte della disgiunzione, aveva dalla seconda dedotto l'apriorismo dei concetti, che prescrivono le leggi ai fenomeni e quindi alla natura considerata come il loro insieme (*natura materialiter spectata*) (1). Donde sappiamo noi, domanda Fries, che non sia possibile una terza e più alta causa, la quale determini la concordanza fra la rappresentazione e il suo oggetto, in quanto li renda entrambi possibili? Se ciò fosse le cose verrebbero intuite *a priori* come sono in se stesse. Più esplicitamente Lange (2) prende posizione contro Kant e passa al polo opposto occupato da Schopenhauer. Non sono spazio e tempo forme compiute, che si riempiono di materia nel nostro commercio colle cose, ma piuttosto forme, le quali, in grazia di condizioni organiche preesistenti, si producono necessariamente dal nostro meccanismo sensoriale. Noi possiamo domandarci perchè percepiamo spazialmente le cose, cioè perchè le nostre sensazioni nella loro sintetica attività producano la rappresentazione di un coesistente, che può essere misurato in un sistema tridimensionale. Ciò evidentemente non può spiegarsi, se non riferendolo alle nostre disposizioni psico-fisiche, anteriori ad ogni esperienza. Lo spazio rimane pur sempre un modo *a priori* delle intuizioni sensibili, ma l'interpretazione dell'apriorità data da Lange lo distacca totalmente dall'estetica trascendentale di Kant e lo avvicina singolarmente all'empirismo. E in verità in questo senso, cioè in quanto preesistono organiche disposizioni alla produzione dei fenomeni sensoriali, anche i suoni e i colori possono essere considerati *a priori*. Da questo stretto punto di vista non è possibile dubitare dell'apriorismo spaziale e temporale, ma è insieme anche abbandonata la dottrina soggettiva. Lange riconosce, che esiste la corrispondenza tra le connessioni, che le cose hanno in noi, e quelle, che le cose hanno fuori di noi. Se anche non si può parlare di tempo e spazio fuori della coscienza, in quanto queste espressioni non hanno valore per le cose in sè, vi dev'essere però nel loro dominio qualche altra cosa di corrispondente. Corrispondenza che non equivale a coincidenza, perchè, come le

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernuft*, 128; Fries, *Neuen oder anthropologischen Kritik der Vernunf*, I, Vorr. XXIV; Idem, I, 178, definisce lo spazio pura intuizione dell'imaginazione produttrice, la quale, in occasione dell'esperienza, viene alla nostra coscienza.

(2) Lange, *Histoire du matérialisme* (trad. franç.), II, 39-46.

vibrazioni di un mondo fenomenico, che conosciamo per mezzo del calcolo, si riferiscono ai colori di un mondo pure fenomenico, che è da noi immediatamente veduto, così è possibile che anche un ordine delle cose, che rimane a noi del tutto incomprensibile, sia in relazione con quell'ordine spaziale e temporale, che regna nelle nostre percezioni. Questo ipotetico ordine, che trascende la nostra esperienza, e che costituirebbe il fondo ultimo della realtà, se ci fosse noto, ci darebbe in pari tempo ubiquità ed eternità. " Se potesse esser vero, che tutte le cose dell'universo si influiscono a vicenda e che tutto si riconnette secondo leggi invariabili, quel motto di Schiller, che suona: *und in dem Heute wandelt schon das Morgen*, acquisterebbe il valore di una verità metafisica nel più rigoroso significato della parola, e si potrebbero pensare intelligenze capaci di abbracciare simultaneamente tutto ciò che si svolge successivamente nella serie temporale. Ed è curioso notare come coincidano in una stessa conclusione il materialismo meccanico e l'idealismo assoluto. Schopenhauer infatti arriva dalle sue premesse metafisiche ad una illazione analoga a quella di Lange, e spiega la profezia e la magia, come il risultato di questo totale possesso del tempo (1).

Con Herbart (2) entriamo in quella fase intermedia, che serve di passaggio dall'idealismo al realismo trascendentale. La sua dottrina dello spazio intelligibile non può essere intesa, senza che sia posta in relazione colla sua metafisica. È caratteristico del pensiero herbartiano la presupposizione di un pluralismo ontologico, che stia come il fondo della realtà. Ogni parvenza deve ricondursi ad una realtà. Tante parvenze vi sono, altrettante realtà debbono essere presupposte. Da ciò Herbart è condotto ad ammettere una molteplicità di essenze reali, ognuna delle quali ha il valore di una qualità. Il loro insieme condiziona la manifestazione di una cosa nelle sue molteplici proprietà. Al reale per se stesso, data la semplicità dell'essenza, che lo caratterizza, non possono ascriversi determina-

---

(1) Schopenhauer, *Parerga*, 1, V, 215 seg.; *Ueber den Willen in der Natur*, IV, *Animalischer Magnetismus und Magie*, 99 seg., specialmente 104-105.

(2) Herbart, *Einleitung in die Philosophie*, §§ 119, 120, 137 (*Sämmtl. Werke*, ed. Hartenstien, I, 178-183, 223-224); *Metaphysik*, 2, §§ 236, 243-244, 263 seg., 287-291 (IV, 141, 154-157, 202 seg., 240 seg.); Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*[3], II, 381 seg.

zioni spaziali e temporali. Ogni molteplicità, ogni interno cambiamento gli è estraneo. Per i reali herbartiani, di cui ciascuno è un assoluto, non c'è vita nè mutamento. Ma posta questa identità dei singoli elementi, che nella loro immutabile semplicità costituiscono il substrato reale e permanente dell'universo, come possono spiegarsi le continue trasformazioni, che esistono nel mondo delle nostre rappresentazioni, e che debbono avere il lor fondamento nella realtà stessa? Herbart risolve questa difficoltà supponendo, che l'unico reale divenire delle entità semplici consista nella lor stessa conservazione, e nella resistenza, ch'esse oppongono ad ogni negazione della loro realtà. Due entità si trovano l'una contro l'altra in contrasto per la propria conservazione, ed Herbart chiama ciò il loro essere insieme. Questa simultaneità nel mondo del reale corrisponde a ciò che è l'apparente accadere delle cose nel mondo della nostra rappresentazione. Siccome ogni elemento di quello deve essere pensato quale una posizione assoluta, la coesistenza delle entità non può esprimere una condizione della loro essenza, ma un puro accidente. Dell'essere assoluto può pensarsi parimente la coesistenza come il suo contrario, ed è per questo che ad Herbart occorre far sorgere qui il concetto ausiliario dello spazio intelligibile, distinto da quello fenomenico, nel quale le nostre sensazioni sono rappresentate, e che esiste solo nella nostra anima. Poichè dunque spazio e tempo, il qual ultimo viene da Herbart definito come il numero dei cambiamenti, non sono contenuti nel reale, può domandarsi che cosa propriamente siano e quale significazione debba ad essi ascriversi. Alla qual domanda Herbart risponde, che essi sono soltanto un'addizione dello spettatore delle cose, una forma che questi, giusta un meccanismo psicologico determinato, sovrappone all'oggetto e dentro alla quale lo ordina.

La intelligenza deve essere pensata come un puro specchio di fronte a più oggetti indipendenti l'un dall'altro, nello stesso modo che sono indipendenti rispetto allo specchio medesimo. Il rapporto spaziale sta nella coincidenza delle loro imagini nell'intelletto, che le rispecchia. C'è qui la medesima relazione che corre tra un paio di colori o di toni contrari, il cui contrasto esiste solo nella percezione del soggetto. È puramente e semplicemente lo spettatore, che impresta questo elemento di comunione ad oggetti indipendenti l'uno dall'altro. Arrivati però ad una tale conclusione, potremmo domandarci quale distinzione reale corra tra il pensiero

kantiano e quello di Herbart intorno al concetto di tempo e di spazio. Ancorchè Herbart polemizzi con Kant relativamente alle sue forme aprioristiche dell'intuizione, è difficile determinare in che cosa poi se ne distingua. Al più la differenza consisterebbe nel carattere obbiettivo di questi fantasmi spaziali e temporali, che sono uguali per ogni soggetto e lo mettono in relazione ed accordo con tutti gli altri osservatori, per quanto l'opinione di Kant su questo punto non fosse differente e anche per lui le forme intuitive, almeno in tutti i soggetti normali, si componessero e funzionassero in modo analogo.

Nè vale il paragone che Herbart istituisce coi fenomeni di contrasto visivo ed uditivo. Il contrasto fra due colori o due suoni sorge è vero nella coscienza del soggetto, ma esso deve essere già contenuto nei colori e nei suoni medesimi, e soltanto perchè un suono contiene un dato numero di vibrazioni, è da noi concepito come tale, e noi siamo costretti dalla nostra natura psicologica a rilevarne il contrasto con un altro suono, in quanto quest'ultimo ha pur esso un determinato numero di vibrazioni. Laddove un rapporto spaziale, in cui si mostrano due oggetti, mentre essi sono indipendenti tra loro, è puramente arbitrario e non avrebbe più fondamento nell'oggetto che nel soggetto; ma donde allora può sorgere una relazione spaziale, se essa non viene nè dall'oggetto nè dal soggetto? Herbart risponde che sorge come appendice per parte dell'osservatore, ma è facile riconoscere in tal caso la piena soggettività di questa forma spaziale, il cui carattere oggettivo è posto soltanto pel desiderio di creare una separazione dal punto di vista kantiano. Del resto il mal celato soggettivismo herbartiano si tradisce nella teoria del movimento, che diventa l'aspetto oggettivo di una naturale fallanza della tentata sintesi spaziale. Parzialmente erede dell'antichissimo pensiero eleatico, Herbart accoglie il principio d'una assoluta identità ed immobilità dell'Essere, ch'esso però in aperta opposizione colla tradizionale concezione unitaria, spezza in una pluralità di originali ed irreducibili realtà. Escluso dall'in sè delle cose ogni cambiamento, il movimento è un'ipostasi del soggetto. Mentre lo spirito getta la rete spaziale sui reali, che sono l'oggetto della sua esperienza, può accadere che questi sfuggano dai luoghi loro assegnati, ma non già dallo spazio in quanto sia possibilità soggettiva di comprendere simultaneamente le cose; questo fatto ci si rappresenta come

movimento. Che se in più spettatori si rappresenta il medesimo movimento, Herbart evidentemente suppone in tal caso che in tutti accada la stessa illusione, non accorgendosi però che soltanto una armonia prestabilita potrebbe spiegare il miracolo della coincidenza di uguali intuizioni in tutti i soggetti. Senza di che non vi sarebbe pel mondo oggettivo nessuna regola fissa, nessuna legge, tutto si dovrebbe rimettere al capriccio o alla varietà delle attitudini del soggetto. E le scienze matematiche e le scienze naturali, per mancanza di un preciso concetto del movimento, diventerebbero parimenti impossibili. Herbart però evita queste conseguenze disastrose della sua teoria, in quanto per lui i due spazi, intelligibile e sensibile, non si distinguono che teoricamente, mentre praticamente coincidono.

La posizione assunta da Lotze (1) in faccia alla dottrina di Herbart, lo conduce a dare alla questione dello spazio e del tempo una soluzione notevolmente diversa da quella del suo predecessore. Opponendo la propria metafisica come teoria del corso delle cose in contrasto colla stabilità del mondo reale, Lotze comincia col combattere i fondamenti stessi dell'ontologia herbartiana, la quale aveva posto espressamente a sua base la completa indipendenza degli esseri reali e la loro indifferenza ad ogni rapporto, per guisa che, se essi possono ciò non ostante entrare in relazioni reciproche, ciò dovesse ricondursi appunto al fatto della loro indifferenza quanto al trovarsi in tali relazioni. Herbart però era stato costretto a riconoscere sotto il nome di *insieme degli esseri* un rapporto, che faceva in definitiva scomparire questa indifferenza reciproca dei reali, sottomettendoli a perturbazioni e nello stesso tempo obbligandoli ad atti di autoconservazione. E poichè questa espressione *d'insieme* tratta dalla nozione di spazio era stata scelta per indicare quel rapporto ignoto, che principii assolutamente indipendenti e separati nella realtà avrebbero fra di loro, sembra a Lotze che di qui discenda la teoria cosmologica di Herbart, secondo cui solo un vincolo nello spazio può costituire la forma, sotto la quale questo insieme ontologico, che condiziona l'azione, ha luogo nel mondo.

---

(1) Lotze, *Métaphysique* (trad. franc.), 1883, l. I, ch. 6, 140 seg.; l. II, ch. 1, 197 seg.; ch. 2, 233 seg.; ch. 3, 277 seg.

Ma se il corso delle nostre riflessioni intorno alla realtà ci aveva dapprima condotti all'idea d'una pluralità delle cose, la cui diversità originaria sembrava offrire la più comoda spiegazione della non men grande varietà dei fenomeni, in seguito il bisogno di conoscere quell'esistenza indipendente, sulla quale deve necessariamente appoggiarsi il corso di ciò che è dipendente, ci ha determinati ad attribuire puramente e semplicemente questa esistenza alla pluralità degli stessi elementi supposti. Tale pluralità però non poteva spingersi fino al punto di ammettere per ogni essere reale un'esistenza pura, che possa far a meno d'ogni rapporto con altre esistenze, come aveva fatto Herbart, il quale finiva in tal modo per affermare una persistenza imperturbabile nella realtà, tal che all'infuori del cambiamento di rapporti esterni, che volta a volta effettuano o sopprimono ciò che egli chiama *l'insieme degli esseri*, non può accadere in virtù di questo insieme assolutamente nulla di nuovo nel mondo. Ma Lotze non tarda ad accorgersi che, pur ammesse quelle relazioni, le cose continuerebbero ad essere l'una rispetto all'altra di fatto indipendenti; cosicchè avendole supposte esistenti per se stesse, diverse e formanti altrettante unità proprie, dovrebbero poi entrare in tali mutui rapporti particolari, capaci di piegare le loro nature, sempre a sè sufficienti, alla necessità di un'azione reciproca. E allora riesce impossibile indicare in che cosa consista questo passaggio dall'indifferenza alla comunità metafisica, e resta costante la contraddizione per cui cose, che sono fra loro straniere, debbono ciò non ostante interessarsi mutuamente, in modo che l'una sia obbligata a tener conto dell'altra e regolarsi nei proprii stati sugli stati di quella.

Bisogna pertanto, conclude Lotze, abbandonare questi pregiudizi. Non vi può essere una pluralità di cose indipendenti l'una dall'altra; bisogna che tutti gli elementi tra i quali un'azione mutua dev'essere possibile, siano considerati come le parti di un solo essere veramente esistente; così il pluralismo originale del nostro modo di concepire il mondo fa posto ad un monismo, pel quale l'incomprensibile azione transitiva diventa un'azione immanente. L'isolamento assoluto, a cui Herbart condannava gli elementi del reale, costituisce un ostacolo permanente alla spiegazione del vero corso delle cose. Questa spiegazione dev'essere cercata soltanto nella pluralità, che si subordina all'unità. Ma Lotze non si arresta

qui; allo stesso modo ch'egli vuol dimostrare che non esiste l'essere puro al di sotto e distinto da' suoi modi di essere; allo stesso modo che non v'è una sostanza permanente delle cose al di sotto de' lor predicati variabili, in quanto la cosa o sostanza non può essere che variabile, mentre d'invariabili non vi sono che i predicati delle cose, che cambiano in esse, pur rimanendo ciascuno eguale a se stesso, là dove le cose ammettendo o rigettando volta a volta i diversi predicati modificano se medesime, allo stesso modo che non vi è un divenire o un cambiamento distinto dalla realtà stessa che muta e diviene; così non esiste un *quid* tra le cose, nel quale noi vorremmo far risiedere le relazioni, che costituiscono l'azione variabile d'una cosa sull'altra.

E queste relazioni non soltanto costituiscono ciò che noi chiamiamo l'esistenza delle cose, ma sono esse stesse da concepirsi come le azioni interne, che le cose incessantemente si scambiano tra loro per modo che, oltre le cose e ciò che in esse accade, nulla vi possa essere nella realtà. Solo lo spirito riesce ad isolare dal fondo della realtà questa rete di relazioni, che imprigionerebbe il reale, e farne per proprio uso un sistema d'imagini, che chiamiamo le leggi dell'universo. L'unità del reale è la condizione eternamente esistente d'una mutua azione incessante e variabile tra le sue parti, unità, che non dev'essere concepita sotto una forma generale, bensì in ogni momento come un caso di valore definito della totale equazione, in cui si compongono le azioni e le reazioni del tutto, per modo che sotto questa forma essa appare come la causa generatrice della realtà dello stato successivo e insieme la ragione determinante della natura di questo stato. Così accade d'una musica polifonica, di cui le numerose voci simultaneamente intese sono, senza occupare luoghi determinati, al di fuori l'una dall'altra secondo che la loro elevazione e il loro timbro le fa distinguere, cosicchè or questa or quella crescendo o diminuendo, salendo o discendendo, obbliga tutte le altre egualmente a modulazioni armoniche, ciò che conduce ad una serie di movimenti, donde risulta l'unità d'una melodia chiusa e conseguente.

Respinto il concetto dell'esistenza di cose individuali, indipendenti, e accolto invece quello della loro immanenza nell'unico reale, Lotze avverte che un tal modo di vedere ben si attaglia a quella parte della realtà, che chiamiamo fisica, cioè all'insieme delle cose sprovviste del sentimento di se stesse, incoscienti, e nella cui

natura non sarebbe possibile dimostrare il significato reale d'una esistenza per se stante, mentre il loro scopo si limita a trasmettere, come intermediari ad altri esseri simili, azioni alle quali tanto quello che dà, quanto quello che riceve; rimangono indifferenti. Tutta la stabilità, tutto il potere che manifestano come forze determinanti e motrici nei cambiamenti del corso del mondo a noi visibili, le cose concepite come semplici atti dell'infinito, li posseggono assolutamente e rigorosamente nella loro pienezza, anzi soltanto dalla loro comune immanenza nell'infinito esse traggono il potere d'influirsi mutuamente, che non potrebbero esercitare come esseri isolati e staccati da quel principio sostanziale. Ma intanto le cose sono stati del reale, non sono nulla per se stesse. Al contrario ciò che è capace di sentirsi e di manifestarsi come un essere per se stante, come un io, quello merita di essere indicato come staccato dal principio generale, che tutto abbraccia e come esistente fuori di esso. E questa distinzione fa conchiudere Lotze, che sebbene non ci sia possibile considerare le anime, quali esseri dotati di una lor propria assoluta esistenza, su cui il mondo, che è una moltitudine incoerente di elementi materiali, agirebbe come un sistema di occasioni; che anzi tanto le cose quanto gli spiriti debbono ritenersi solo come le attuazioni di una stessa unità veramente esistente, tuttavia per gli spiriti si dovrebbe tener conto che i loro atti hanno un privilegio di fronte alle cose, cioè la meravigliosa e assolutamente inesplicabile facoltà di sentire se stessi e di riconoscersi come centri attivi d'una vita da lor stessi emanata, e per questa unica ragione e solamente in quanto presentano tal carattere dobbiamo chiamarli esseri o sostanze.

Con tali premesse metafisiche Lotze si accosta al problema dello spazio, scegliendo per risolverlo un terreno suo proprio. L'anima intuisce sotto la forma di contiguità spaziale le molteplici impressioni, che le giungono dalle cose, ancorchè queste siano originariamente condizioni non spaziali della sua propria sensibilità.

Espresso in termini psicologici il quesito non è differente da quello, che potrebbe presentarsi rispetto alle svariate qualità, che la nostra percezione attribuisce alle cose. Sarebbe cioè lo stesso che domandarci come mai vibrazioni dell'etere o delle molecole producano nella coscienza luce e suoni. La teoria dei segni locali può forse rispondere alla domanda: quale molteplicità l'anima fa entrare in questa forma, che le è propria, di comprensione, e donde

trae il fondamento per la colleganza delle singole impressioni nelle determinate posizioni spaziali, onde esse acquistano per noi il valore delle corrispondenti imagini proprie agli oggetti esterni? Quale costruzione geometrica dell'estensivo può emergere da quel dato originario della contiguità, quando se ne sviluppino tutte le possibili e legittime conseguenze? Le scienze matematiche hanno risposto a ciò in un senso puramente logico, ma la loro risposta dev'essere integrata tenendo conto della parte rappresentata dalle facoltà psichiche del soggetto, ed è appunto per questo che Lotze dirige la sua critica assai vivace contro i matematici investigatori dello spazio ultradimensionale.

Il vero problema dello spazio non è però nella genesi della sua intuizione, ma piuttosto nel determinare qual modo d'esistenza dobbiamo attribuirgli, e ciò può ottenersi soltanto comprendendo il mondo come un'unità, che ad ogni momento si formi d'una pluralità coesistente. Che noi non consideriamo lo spazio come una cosa, è fuor di discussione, pur distinguendolo dalle cose che sono mobili nella sua estensione. Chè se anche ammettiamo come qualità delle cose i loro contorni e le loro grandezze, non faremo altrettanto dello spazio, che rende possibili gli uni e le altre. Nessuna tra le usuali sue definizioni però si presenta accettabile: non è infatti lo spazio un limite delle cose, anzi ogni limite di tal sorta è una figura nello spazio, che è continuo anche là dove noi imaginiamo siano poste le cose; esso non è nè la forma, nè l'ordine, nè un rapporto delle cose, ma quel principio singolare che solo rende possibile innumerevoli loro ordini, forme e rapporti, e quasi sfondo invariabile rimane indifferente ai cambiamenti del reale e al trapasso delle sue determinazioni le une nelle altre. Che se anche noi lo indicassimo come la forma, in cui non altrimenti che in un vaso tutte le cose fossero contenute, la nostra definizione sarebbe tautologica, poichè solo nello spazio e per suo mezzo sono possibili i ricettacoli, che serrano un contenuto senza identificarvisi. La sterilità di questi tentativi prova la mancanza d'una nozione superiore, alla quale subordinare lo spazio; questo resta alcunchè di *sui generis*, il cui caratteristico modo d'esistenza non può essere determinato se non tenendo conto della sua natura particolare, così come una nozione di genere non riveste alcuna delle forme definite appartenenti alle specie, ma implica la legge, che permette determinate combinazioni dei loro caratteri. Lo spazio informe di

fronte ad ogni figura, che in esso si stampa, non è però un fondo inerte, disposto a lasciarsi imporre qualsiasi disegno, ma impone esso stesso tra i punti, che lo occupano, immutabili rapporti. donde dipende la possibilità d'ogni schema contenuto nella sua estensione. C'è dunque nell'idea di spazio implicita una regola legislativa, che sottopone alle proprie esigenze tutte le combinazioni degli infiniti punti, che gli sono subordinati.

Come l'insieme dei punti possibili lo spazio ci offre la sola imagine totale, che non solamente è presente colle leggi della sua natura in ciascuna delle proprie porzioni limitate, ma contiene nello stesso tempo tutte queste come sue parti; imagine che la vista non saprebbe abbracciare con un tutto integrale, ma che noi otteniamo idealmente estendendo il rapporto, che unisce due punti all'infinito numero dei punti possibili, Lotze, pur riconoscendo quanto egli debba al pensiero kantiano, trova però insufficienti le ragioni addotte da Kant a sostegno della soggettività dello spazio e dichiara che altri motivi lo inducono a concludere, con lui, l'impossibilità di ascrivere allo spazio una realtà propria, e la totale inconcepibilità di ciò che chiamiamo l'essere delle cose nello spazio. È perfettamente naturale che il dubbio elevato contro l'obbiettività spaziale, sia sempre parso all'opinione comune un incomprensibile paradosso della speculazione. E veramente non appena i nostri sensi si aprono alla realtà, ciò che ne sembra più certo è appunto che lo spazio si estenda intorno a noi come un reale, nella cui immensa profondità le cose possono perdersi, ma dalla quale esse non possono mai sfuggire. I motivi che indussero Kant a compiere una così radicale trasformazione della comune maniera di vedere, non sono da ricercarsi tanto nella natura stessa dello spazio, quanto piuttosto nelle contraddizioni, alle quali sembrano condurci i suoi supposti rapporti colle cose. Non è infatti il principio dell'intuitiva sua apriorità nel nostro spirito affermato dall'*Estetica trascendentale*, che si trovi in contrasto colla comune opinione, poichè la sua idea soggettiva potrebbe ancora corrispondere allo spazio realmente esistente. Ma le antinomie in cui cadiamo, cercando di conciliare questo spazio reale con le idee, che noi abbiamo del mondo e de' suoi ultimi elementi, persuadevano Kant ad ammettere che l'intuizione dello spazio ha valore soltanto di forma soggettiva, colla quale la natura della realtà non ha nulla di comune. La debolezza insita in questa parte della teoria kantiana e l'assoluta insuffi-

cienza delle prove addotte da Kant nella discussione della prima antinomia, offrono modo a Lotze di dirigere la sua critica vittoriosa su questo punto vitale del kantismo, che era stato accolto con troppa facilità da' suoi continuatori. Del resto Lotze avrebbe potuto osservare facilmente, che tutto l'equivoco della prima antinomia riposa sull'errore persistente e tradizionale del dualismo tra la spazialità delle cose e lo spazio occupato, la temporalità dei fatti e il tempo impiegato dal loro prodursi, mentre è certo che, a meno di voler ritornare ad una fase del pensiero filosofico omai assolutamente oltrepassata, non vi è un contenuto spaziale distinto dal contenente, come non vi sono avvenimenti distinti dal tempo, in cui si producono. La realtà intesa come cose e fatti, ossia come statica e dinamica è insieme spaziale e temporale, e questi elementi di spazialità e temporalità non sono da considerarsi nè come estrinseci o sottostanti o addizionali a ciò che noi chiamiamo le cose ed i fatti, bensì sono un aspetto od un modo dei loro rapporti. Non ostante le sue aperte dichiarazioni di soggettivismo Lotze finisce per discostarsi notevolmente dai principii kantiani, dichiarando come affatto inammissibile il concetto che le cose in sè siano di tutt'altra natura che le forme sotto le quali ci appaiono. Nel regno delle cose in sè vi debbono essere motivi per i posti e le forme definite, che secondo noi i fenomeni prendono nello spazio e per i movimenti che a nostro giudizio essi eseguiscono; visto che nè a quelli nè a questi noi possiamo imporre mutamenti a nostro arbitrio. Se le cose non hanno per se stesse forme di natura spaziale, esse devono pur sempre però trovarsi in una rete qualsiasi di altre mutue relazioni intelligibili e variabili, a ciascuna delle quali, quando noi la traduciamo nel linguaggio della spazialità, corrisponde in modo esclusivo un rapporto definito di localizzazione.

Lotze accettando il principio di uno spazio fenomenale prende una posizione intermedia tra il puro soggettivismo kantiano e l'opinione comune di un'oggettività assoluta, che darebbe allo spazio un'esistenza propria facendone un substrato al tessuto delle relazioni reali, cui servirebbe di sostegno. Lo spazio, come fenomeno, suppone qualche cosa di corrispondente nella cosa in sè, nel mondo noumenico, ma questo qualche cosa non può essere nulla di assolutamente distinto da quel sistema di relazioni, in cui appunto il reale consiste. Non si tratta quindi di negare la realtà dello

spazio. Forsechè non vi è altro modo di realtà che quello dell'esistenza esteriore? Vorremmo forse dichiarare la illusorietà fenomenica del dolore, perchè non esiste se non nel momento, in cui è sentito, o negare la realtà dei colori e dei suoni, perchè ognuno conviene che nè quelli risplendono se non sono veduti, nè questi risuonano se non sono uditi, o la loro realtà è meno sonora e meno risplendente per ciò solo, ch'essa consiste nella percezione, e non in un'esistenza indipendente dalla coscienza? Lo spazio adunque nulla perderebbe della sua realtà persuasiva anche se noi ammettessimo ch'esso non la possiede se non nella nostra intuizione. Ma Lotze respinge l'esagerazione contenuta in questo ultimo asserto. Lo spazio non è un semplice fenomeno in noi, al quale nulla corrisponda nella realtà fuori di noi, che anzi tutti i caratteri delle nostre intuizioni spaziali hanno la loro corrispondenza in una condizione che dev'essere supposta nel mondo delle cose, ciò che non toglie però che lo spazio, come noi lo vediamo o pensiamo, non può esistere in sè non veduto o non pensato. Secondo Lotze tutte le determinazioni spaziali sono qualità secondarie, che le reali relazioni delle cose prendono solamente per noi; secondo gli oggettivisti puri lo spazio è, come fondo esistente, che abbraccia tutte le cose nello stesso tempo, un insieme primario di limiti e di leggi determinative, secondo le quali l'esistenza e l'azione delle cose si comportano: noi siamo insieme alle cose in esso, non esso è in noi. Le numerose contraddizioni e incongruenze, alle quali ci troveremmo esposti accettandola, debbono persuaderci che l'ipotesi, apparentemente così semplice dell'esistenza propria dello spazio e della presenza delle cose in esso contenute, è inammissibile. Mentre la dottrina opposta può accordarsi colle esigenze della ragione, sopratutto quando la si intenda in questo senso: che un sistema di relazioni affatto estranee all'idea di estensione e inaccessibili al nostro pensiero, poste tra gli elementi del reale, stia a base delle nostre intuizioni spaziali. Tradotte nella lingua soggettiva dell'intuizione, a ciascuna d'esse corrisponde un attributo spaziale ad esclusione d'ogni altro. Inutile è chiamare questo sistema di relazioni uno spazio intelligibile e ricercare se e fino a qual punto esso rassomiglia allo spazio, che noi ci rappresentiamo: meglio anzi è partire dal presupposto che non esista tra loro nessuna rassomiglianza. Ciò che costituisce il fatto reale, di cui la percezione è per noi trasformata in un fenomeno nello spazio, può essere pen-

sato solamente come azione immediata, che le cose esercitano l'una sull'altra e ch'esse provano in se stesse come stati interni. Qui come altrove bisogna ricondursi all'energie vive delle cose, che debbono essere considerate come i principii generatori di tutto ciò che noi consideriamo come relazioni esterne tra esse, e che pur designandole così nel linguaggio, non possiamo però in alcun modo concepire come realtà esistenti per se stesse.

Se abbiamo insistito nella esposizione del pensiero di Lotze, gli è che esso rappresenta veramente uno dei tentativi più poderosi fatti dalla filosofia moderna per la soluzione del problema. L'analisi profonda delle diverse ipotesi, che nella storia della filosofia erano state enunciate, mettono Lotze in grado di dimostrare le loro inevitabili contraddizioni, e gli aprono la via a quella unica soluzione, nella quale tutte le più stridenti antinomie verrebbero secondo lui a sciogliersi pianamente. Sembra quindi affatto ingiustificata l'acerba critica che Hartmann ha mosso contro Lotze su questo punto accusandolo, oltre che di mancanza di chiarezza e precisione, di assoluta insufficienza nelle sue spiegazioni e di implicita contraddizione coi principî fondamentali della sua metafisica (1). Lotze evitando per una parte l'assoluto soggettivismo kantiano e per l'altra l'ingenuo realismo che dà allo spazio il valore di recettacolo, che abbia una sua oggettiva esistenza, si colloca in una posizione intermedia, in cui l'elemento soggettivo e quello oggettivo troverebbero il proprio riconoscimento.

A conclusione analoga giunge Lotze nell'esame dell'idea di tempo. Comincia coll'opporsi alla dottrina kantiana, che parla di intuizione temporale parallela a quella spaziale, per modo da comporne una formale coppia omogenea, in cui dovrebbe operarsi il collegamento delle nostre idee. In realtà non esiste nessuna intuizione primitiva e specifica del tempo; l'idea che noi ce ne formiamo acquista soltanto la sua impronta intuitiva per mezzo d'imagini, desunte dallo spazio. Imaginando il tempo come una linea, un sol punto in essa sarebbe reale, il presente, donde partono due prolungamenti imaginari, il passato e l'avvenire. Ma il presente stesso non è immobile, bensì incessantemente ricongiunto al passato, lasciando così posto all'attuazione di quel punto dell'avvenire, che

---

(1) E. von Hartmann, *Lotzes Philosophie*, 111-119, cit. di Drews, Op. cit. 39-40.

immediatamente lo segue. Di qui per noi l'idea di un tempo fluente, nel cui corso ciò che vi ha di chiaro al nostro pensiero proviene soltanto da ricordi relativi allo spazio; allo stesso modo, che noi non possiamo pensare al deflusso di un fiume senza riferirci insieme al suo alveo o in genere alla pianura, attraverso cui scorre. Nel simbolico fiume temporale collochiamo noi stessi ad un certo punto, che è il momento presente, e verso quello nel pensiero possiamo far venire di lungi il futuro, che a poco a poco precipita nel passato o anche, e qui appare l'inevitabile equivoco implicito in simile rappresentazione, la corrente dei fatti può svolgersi in senso inverso procedendo dal passato e continuandosi senza fine nell'avvenire. Di fatto questo corso incessante è e rimane ugualmente vero, sia che si diriga nell'uno come nell'altro senso, in quanto cioè acquista soltanto realtà per noi nel momento del suo passaggio attraverso al presente, che è appunto la coscienza. Nè è questa la sola contraddizione che ci renda perplessi: il movimento stesso di questo corso non può essere concepito senza una certa velocità, ciò che ci obbligherebbe a supporre un secondo tempo, nel quale il primo percorrerebbe tratti più o men grandi di questo incomprensibile retroscena.

Ma è facile osservare che tali difficoltà e incongruenze sono il risultato di un'arbitraria presupposizione, cioè l'esistenza del tempo per se stesso, d'un tempo disgiunto dagli avvenimenti, che vi si producono, che è quanto dire un tempo vôto. Tempo ed avvenimento sono concetti correlativi, ma tempo vôto equivarrebbe ad evento, in cui nulla si compie, in cui ciò che segue non si distingue da ciò che precede, a un processo cioè di cui ogni momento sarebbe assolutamente identico ad ogni altro. Solo rimarrebbe tra essi la differenza dell'ordine seriale, senza che però nulla in quest'ordine possa indicarci quali elementi di natura particolare impediscano ad un momento di occupare il posto di un altro. Un simile corso temporale non apporterebbe mai niente di nuovo al posto dell'antico, e annullerebbe in realtà il divenire, costringendoci all'ipotesi di un tempo eternamente stazionario, dove una distinzione dei movimenti anteriori e posteriori sarebbe resa possibile solo dalla rappresentazione di un secondo tempo, nel quale noi misureremmo l'estensione del primo.

Si realizzerebbe qui nel rapporto tra un tempo immobile ed un altro realmente svolgentesi in una certa direzione, quella stessa

relazione, che è stata imaginata nel pensiero filosofico e religioso tra l'eternità e il tempo, tra l'essere immobile, eguale, assoluto e l'esistenza varia e caduca delle cose, tra Dio e il mondo. La stessa oscurità si presenta quando noi cerchiamo di stabilire il rapporto del tempo colle cose e gli avvenimenti, che devono essere e svolgersi in lui. Dire che il corso del tempo li trascina con sè non potrebbe chiarirci questo concetto, visto che la forza di un tempo vôto dovrebbe esercitarsi su ciò che è reale per obbligarlo ad un movimento, che non sarebbe il proprio, e mentre ci sarebbe impossibile spiegare il perchè del sorgere e dello scomparire, non potremmo nemmeno comprendere, per qual rapporto tra l'attività divoratrice del tempo e la forza vitale delle cose, risulterebbe la più o men grande resistenza, che queste opporrebbero alla loro distruzione; mentre nel tempo vôto noi non sapremmo scoprire alcuna ragione perchè vi si fissasse un ordine definito, secondo cui chiamare all'esistenza i diversi eventi. E posto che tra il corso indipendente del tempo vôto e lo svolgimento delle cose, che a quello si accorda, non vi fosse un vincolo interiore, non riusciremmo nemmeno ad evitare l'avventurosa idea, che questo corso dei fatti, che non riceve dal tempo la sua direzione possa preferire di costituirsi in controcorrente e realizzare gli effetti dopo le cause.

Comunque analizzata l'idea così spontanea al nostro spirito di un tempo vôto per sè stante immobile o fluente, che come potenza anteriore ad ogni realtà racchiuda ne' suoi quadri la totalità del divenire, ci si dimostra assolutamente inammissibile. Il comune modo di attribuire una realtà al tempo è stato combattuto sopratutto per ragioni religiose, allo scopo di contrapporre alla caduca variabilità delle cose temporali la realtà assoluta di un'esistenza stabile ed eterna. Solo Kant però ha saputo dare una base metafisica a questa ipotesi, considerando il tempo non diversamente dallo spazio, quale forma puramente soggettiva del nostro intelletto. Neppure questa soluzione sembra a Lotze accettabile. Anzitutto una profonda differenza separa il concetto di spazio da quello di tempo; infatti mentre quello può formarsi senza ricorrere alla sua propria idea, il secondo reclama sempre a formarsi l'idea del tempo stesso. Anche l'idea che il tempo è pura forma o prodotto dell'appercezione, non può togliere a questa appercezione il carattere d'un atto o almeno d'un divenire, la cui

nozione mancherebbe di senso, qualora non si supponesse un certo lasso di tempo, che permette alla fine di questo divenire di distinguersi dal suo principio. Così il tempo non solamente è come lo spazio un prodotto dell'attività psichica, ma è insieme la condizione necessaria per l'esercizio della facoltà, che lo produce.

Tali riflessioni permettono di concludere esser assolutamente inammissibile che da una parte si stabilisca l'insieme dei principî e delle conseguenze definite, che contraddistinguono la materia d'un fatto, e dall'altra si faccia scorrere una corrente di tempo vôto, per poi gettare quella in questa quasi in una forma, sperando che il suo tessuto sistematico e simultaneo, quasi fondendosi in quel flusso, si converta in un corso successivo, dove ciascun rapporto graduale di dipendenza possa trovare il proprio movimento adeguato e la durata della propria rappresentazione. La ragione dell'ordine di successione, e insieme del movimento secondo quell'ordine, deve trovarsi solo nella materia del divenire stesso e non in una forma a lui estranea, in cui fosse fatto, per così dire, cadere. Divenire ed agire ecco ciò che deve produrre *eo ipso* o il corso reale del tempo o ciò che nella nostra coscienza acquista l'apparenza di un tal corso. Poco importa che la nostra imaginazione opponga una ostinata protesta a questo modo di vedere, perchè capovolge le abitudini dello spirito. Non sappiamo forse che ci è del pari impossibile di rinunciare all'abitudine di parlare del sorgere o del tramontare del sole, sebbene ognuno di noi si renda ragione del perchè di questa apparenza? Continuiamo anche a parlare di leggi generali come di qualche cosa, che stia fuori del fenomeno e che ne diriga dall'alto il corso, pur sapendo ch'esse non esistono, se non nei casi particolari della loro applicazione. Come la legge generale, prodotto dello spirito, nata dalla comparazione dei diversi casi, in cui si attua, viene da noi astratta e posta prima e al di sopra di quelle realtà, dall'esame delle quali ha tratto origine, così quando noi abbiamo da innumerevoli modi del divenire ricavate le forme d'una successione nel tempo, questo elemento ipostatico, il tempo vôto, acquista valore di condizione precedente, alla quale il corso delle cose deve sottomettersi per esser possibile.

Bisogna dunque porre il divenire quale fatto positivo al posto di quel puro irreale, che è il tempo vôto; ma può dirsi di quello, ch'esso produca un tempo reale, o soltanto che ne faccia nascere

l'apparenza nella nostra coscienza? Ammesso un tempo prodotto, che abbia esistenza come qualche cosa di natura speciale, sia che noi lo supponessimo come un residuo *a tergo* del divenire produttore, sia che lo considerassimo come una sostanza *a fronte* della quale questo costantemente si alimenterebbe, passato ed avvenire acquisterebbero il valore di realtà. Ma l'uno e l'altro non esistono assolutamente, e l'idea che li concepisce, quali due dimensioni del tempo, è soltanto per parte della nostra imaginazione una proiezione artificiale del non reale sul piano, che contiene l'insieme dei fatti reali del mondo. Il divenire non può dunque produrre un tempo permanente, tanto è che se pur attribuiamo usualmente ad un intervallo di tempo definito una certa grandezza assoluta, quando ci domandiamo però quale sia la durata d'un secolo, d'un'ora, non c'è possibile rispondere, se non riferendola alla serie degli avvenimenti contenuti in quell'intervallo, paragonata con un'altra, i cui punti estremi coincidono o no con i suoi.

Di qui l'indecisione nella misura del tempo e la possibilità che una stessa durata appaia lunga o corta nei nostri ricordi, allungandosi nella ricchezza, accorciandosi nella povertà degli oggetti che contiene. A parlare propriamente noi non troviamo nessun ostacolo tentando di attribuire al corso generale dei fatti un tempo tanto breve quanto a noi piace. Per quanto minimo l'imaginiamo non in esso, bensì nella dipendenza degli avvenimenti gli uni dagli altri, risiede la ragione dell'ordine secondo cui hanno luogo, e della storia intera che riempie i secoli, si può, mediante una proporzionale riduzione di tutte le dimensioni, formarsi un'imagine che sia come condensata in un intervallo infinitamente piccolo. Anche in questo però necessariamente vi sarebbe una differenza di prima e di poi, chè nessun pensiero per quanto rapido è fuori del tempo. Ma può dirsi altrettanto del reale? ha esso questo bisogno di una successione per parerci successivo? Non è già che si voglia senz'altro escludere che qualche cosa accada fuori di noi, che le cose cambino ed agiscano l'una sull'altra. Soltanto si esclude che quell'ordine di eventi, quando non sia determinato dalla interna connessione delle cose, possa essere posto dal tempo, e che ne sia concepibile l'azione nel senso, che ciò che avrebbe una ragione di essere, acquisti mercè sua una realtà, che ancora gli manca.

Solo la coscienza temporale può dare a una parte della propria esistenza il carattere di passato proprio al ricordo, ad un'altra la

significazione di presente ed a una terza ignota quella di futuro, e quand'anche questa coscienza volesse sottrarsi a una tal legge, le sarebbe impossibile cambiare la distribuzione di questi caratteri, il ricordo non potrebbe essere mai presente, nè questo diventare mai passato, mentre il futuro continuerebbe ad essere sempre la stessa impenetrabile oscurità.

Ma se la luce della coscienza si distribuisce lungo la linea della vita in maniera tanto differente, se poco a poco quelle forme indeterminate dell'avvenire prendono il carattere accentuato delle impressioni presenti, abbandonandolo a sua volta per assumere quello di assenza che colora il passato, se infine l'attività intellettuale non può ad arbitrio invertire quest'ordine, bisogna per necessità concludere che non soltanto l'attività della psiche, ma anche ciò che imaginiamo sia la natura della realtà, debba trovarsi impegnata in una successione, fissata da una direzione definita e costante. Così il pensiero di Lotze si precisa in una più esatta determinazione; il tempo come totalità non può essere che un prodotto del nostro spirito, e perciò nè esiste nè scorre in realtà, essendo solo la particolare imagine che noi tentiamo più, che non riusciamo, di tracciare per la nostra intuizione, quando ci rappresentiamo il corso del tempo esteso a tutti i termini correlativi, ch'esso ammette all'infinito, e facciamo insieme astrazione dalla natura di questi termini. Ma d'altra parte è impossibile cacciare fuori della realtà il corso del tempo. Agire e patire compendiano l'esistenza reale delle cose, cui sono indissolubilmente congiunti. Ora il tempo non è la condizione dell'azione, bensì l'azione stessa lo produce; essa, svolgendosi, crea non già un prodotto duraturo, che in qualche modo esisterebbe o si svolgerebbe o influirebbe sulle cose, non già un tempo reale, bensì semplicemente nella coscienza comparatrice ciò che chiamiamo l'intuizione del tempo. È vero che questa vôta imagine totale dell'ordine, in cui disponiamo i fatti, è una forma subbiettiva; ma non è men vero ch'essa è d'altra parte quanto alla successione nell'azione, che rende possibile quest'ordine, la natura più intima della realtà. Potremo forse con questo pensare di avere penetrato il segreto delle cose e dissipato ogni dubbio circa la loro profonda natura? Certamente Lotze non osa affermarlo. Nessuno infatti potrà darsi una ragione definitiva del perchè un fatto cessi ed un altro cominci, o in che cosa veramente consista ciò che noi chiamiamo scomparsa o pas-

saggio alla non esistenza, nè in che un tal avvenimento differisca dalla produzione di qualcosa di nuovo.

E d'altra parte è lecito veramente servirci di simili espressioni? Il passato così ricco di fatti non è dunque più assolutamente niente, se rimane completamente staccato dal mondo attuale? La storia dell'universo non sarebbe dunque che una striscia luminosa infinitamente piccola ed eternamente cangiante di momenti presenti sospesa tra due oscurità, un passato già compiuto, che non è più nulla, ed un futuro, che pur esso non è ancora nulla? E di fronte a questo enigma indecifrabile è manifesto lo sforzo, che l'intelligenza fa per concepire che anche ciò, che non esiste più, come ciò che non esiste ancora, siano pur sempre parti, per quanto meravigliose, di una realtà totale. Ed è così, che noi parliamo dei lontani fatti del passato e dell'avvenire, sforzandoci di non lasciar completamente sfuggire dal vasto insieme della realtà nulla di ciò, che non appartiene alla porzione ristretta del presente. Nel cammino del divenire non c'è possibile comprendere passaggio dal nulla all'esistenza come dall'esistenza al nulla. Far rientrare questo perenne deflusso delle cose nel cerchio d'una realtà permanente rappresenta senza dubbio una delle tendenze più caratteristiche del pensiero filosofico e religioso.

La fase che Drews chiama del realismo trascendentale si affermò con Trendelenburg (1). Questi nelle sue *Logische Untersuchungen*, schierandosi apertamente contro la dottrina kantiana, sostenne colla maggior energia, che, se anche poteva asserirsi aver Kant co' suoi argomenti dimostrato spazio e tempo essere forme soggettive della nostra intuizione, con ciò non poteva dirsi aver egli escluso, che potessero essere in pari tempo anche forme oggettive della realtà. Che spazio e tempo siano qualche cosa di soggettivo ed *a priori* può risolutamente concedersi, ma che nella prova presentatane da Kant, non s'incontri nessun elemento, il quale impedisca allo spazio ed al tempo di essere anche qualche cosa di oggettivo al di fuori dell'intuizione umana, anche questo deve essere ammesso. In sostanza Kant non riesce a provare la esclusiva soggettività del tempo e dello spazio. Si direbbe anzi

---

(1) TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*[3], I, 141-142, 146, 156-157, 159, 163-165, 215.

che appena egli abbia sospettato la possibilità, che essi potessero essere insieme l'una cosa e l'altra. Kant, conclude Trendelenburg, non è andato più in là; per lui tempo e spazio sono qualche cosa di soggettivo e soltanto questo.

Ma se così è, tutto il mondo si volatilizza nei fenomeni, e il fenomeno non è molto distante dalla mera parvenza. Dice bene Trendelenburg, non già che Kant abbia voluto questa conclusione, ma è ciò che risulta dalle sue premesse, anche contro la sua volontà. Per conto suo Trendelenburg dopo avere giustamente osservato, che la inintelligibilità dello spazio e del tempo e i caratteri contradditorii, ch'essi racchiudono rispettivamente, come infinità e divisibilità del primo, instabilità fantasmagorica del secondo, hanno nel corso del pensiero filosofico accumulato sistemi su sistemi per la loro interpretazione con una spiccata tendenza a farne delle ipostasi di forme soggettive, che non avrebbero la loro corrispondenza nella realtà. tanto che già Aristotele aveva ridotto il tempo al numero nel moto, numero che senza l'anima noverante si risolve in nulla, crede di trovare un più sicuro terreno ricavando queste due forme fondamentali da un'altra più generale, il movimento. L'intera fenomenalità fisica e psichica può ridursi al movimento. Tutte le manifestazioni del mondo esterno si esprimono in termini di moto. " Die mecanischen Eindrücke, die chemischen Erregungen, die organischen Verrichtungen sind ohne Bewegung und zwar raümliche Bewegung nicht zu fassen ". " Bis ietzt kennen wir in der Natur kein ursprüngliche Ruhe. Die Astronomie hat vergebens einen festen Punkt gesucht ". E altrettanto può dirsi del pensiero che è movimento, perciò del mondo della nostra coscienza. Tempo e spazio si pensano quindi col movimento ed a questo si riconducono, e la lingua in quanto è veste delle nostre rappresentazioni, rivela all'analisi de' suoi tessuti elementari questa profonda verità, in quanto le radici, come verbi significanti le attività delle cose, possono per la più parte ridursi ad espressioni di movimento specificatamente vario, in cui quelle attività sensibilmente si manifestano.

Nonchè essere preformazioni mentali già in noi perfette, tempo e spazio si svolgono nell'atto stesso del pensiero; nonchè essere un sovrappiù soggettivo, che venga da oggetto della conoscenza trasmutato in puro fenomeno, tempo e spazio hanno lor fondamento nell'attiva vita dell'essere. Le cose stesse nel loro sorgere

dal movimento portano con sè l'estensione come una lor proprietà e la durata non viene trasfusa nelle cose dagli interni stati dell'animo; bensì intanto esse stesse si muovono, vi è in ciò atto e tempo. " In questo modo mediante il movimento viene ricomposta quell'armonia tra il soggetto e l'oggetto, che Kant aveva violentemente spezzato „.

Anche il pensiero di Federico Ueberweg (1) si dirige nella stessa via in aperta opposizione alle proposizioni fondamentali dell'*Estetica trascendentale* per fornire la prova della realtà oggettiva e per così dire trascendentale dello spazio e del tempo. Ueberweg inclina verso una concezione materialistica del mondo, e perciò appunto assai gl'importa di assicurare allo spazio ed al tempo una validità ultra soggettiva, senza la quale nessun materialismo può essere solidamente costrutto. Per questo egli si oppone alla arbitraria distinzione kantiana degli elementi soggettivi della percezione sensibile da quelli oggettivi, per modo che mentre la spazialità e la temporalità siano ricondotte soltanto al soggetto, ciò che riempie i loro schemi ossia la natura della rappresentazione, che è quanto dire il dato fenomenico, venga riferito anche al mondo esterno, che impressiona i nostri sensi. Nella *cosa in sè* deve trovarsi la ragione della diversa forma di reazione soggettiva alle sue impressioni, e quindi anche dell'ordine spaziale e della serie temporale ch'esse condizionano.

In opposizione a Kant, Ueberweg dichiara accettabile l'ipotesi che nella stessa *cosa in sè* vi sia un elemento, il quale, in quanto affetta la nostra sensibilità, possa far sorgere in noi le forme spaziali e temporali, pur ammettendo che questo elemento medesimo abbia un carattere assolutamente diverso da queste forme. Affermare come faceva Schopenhauer, che bisogna essere proprio *von allen Göttern verlassen* per imaginare che il mondo, come ce lo rappresentiamo fuori di noi, e com'esso riempie lo spazio nelle sue tre dimensioni sia veramente e obbiettivamente reale, può esser vero per ciò che riflette i colori, i suoni e le altre qualità sensibili, di cui noi dotiamo gli oggetti, che popolano l'universo, ma devesi assolutamente respingere, quando con ciò si voglia negare

---

(1) Ueberweg, *System der Logik*[4], 85, 88; Id., *Die Principien der Geometrie* cit. da De Cyon, *Dieu et science*, 1910, 57, 73.

realtà all'estensione spaziale nelle sue tre dimensioni. Di fronte ad un processo di percezione, già aveva notato Rokitansky, vi sono due fatti ben distinti: i risultati che sono affezioni sensoriali della periferia e del centro e rappresentano il lato soggettivo, e le cause, che, consistendo in date modificazioni della realtà fuori di noi, hanno un valore oggettivo. E appunto in questo senso, ciò che di metafisico sta al disotto del fenomeno è un oggetto spaziale e temporale.

Hartmann (1) si muove sopra un terreno metafisico, ch'egli stesso definisce come un realismo trascendente. Opponendosi a Kant e alla sua interpretazione idealisticamente soggettiva, afferma contro di lui la realtà del tempo e dello spazio, mentre contro Schopenhauer, dal quale pure deriva le conclusioni pessimistiche della sua filosofia, proclama che la causalità è trascendente. Non ci è possibile evitare questa illazione, quando pensiamo, che è per noi necessità imprescindibile l'ammettere che la causa delle nostre affezioni è fuori di noi, estrinseca alla nostra coscienza e quindi da ricercarsi nella *cosa in sè*. La necessità d'una azione della realtà esterna, che spieghi le nostre sensazioni, sta in ciò che le impressioni sensibili sono caratterizzate dalla estemporaneità e non sono legate alla serie intima de' nostri pensieri. Dunque esse trovano la loro spiegazione in cause estrinseche alla nostra coscienza. Posto questo è posto anche il tempo come forma dell'azione delle cose. Possiamo però domandarci: il mondo obbiettivo nello spazio e nel tempo vi sarebbe anche se non vi fosse un soggetto che lo intuisse? Se anche tempo e spazio sono prodotti spontanei della mente, non ne consegue che abbiano esclusiva esistenza in essa e non nella realtà. Piuttosto dicasi che essi sono forme oggettive dell'esistenza e forme soggettive del pensiero. E ciò tanto più in

(1) Hartmann, *Philosophie de l'inconsciente* (trad. franç.), 1877, I, 359-360, 367, 378-380, 383. — Conf. Id., *Kritische Grundlegung des trascendentalen Realismus* (*Ausgewählte Werke*, I, vii, 107 seg.), dove combattendo l'idealismo kantiano, dimostra doversi considerare " Raumlichkeit und Zeitlichkeit als Formen des Dinges an sich ", come pure *Kategorienlehre* (X, 68-172) dove tratta della temporalità, della spazialità, rispettivamente nella sfera ideale soggettiva, in quella reale oggettiva ed in quella metafisica, sopratutto (104 seg.) sul tempo assoluto e (161 seg.) sul monismo come unica soluzione possibile del problema dello spazio.

quanto un'unica essenza sta a base della totale realtà. Il tempo e lo spazio sono dunque forme dell'essere e del pensiero insieme.

Ciò non toglie che si possa ammettere la predisposizione ereditaria, per la quale la sensazione che produce lo spazio si svolge e perfeziona. Questa però non concerne che i materiali, che dànno all'anima incosciente occasione di costrurre lo spazio determinando in ogni caso la natura dell'intuizione spaziale. La coscienza trova lo spazio già realizzato nel processo inconscio come tridimensionale. L'astrazione ne trae di là la nozione o l'idea. Anche il tempo ha un dato immediato nella realtà, come percezione che risulta direttamente dalla vibrazione cerebrale. Gli ulteriori processi astrattivi non fanno che elaborarne la nozione (1).

Così la filosofia critica compiva il suo ciclo, riconducendosi a quella realtà, che aveva abbandonata ed anche rinnegata nella accentuazione ascendente del suo sforzo idealista, affermando in un fondo reale fuori della coscienza l'esistenza di quelle condizioni, che rendono possibili le generali forme, in cui il soggetto pensa e conosce l'oggetto e anche se stesso (2). Parallelamente la ricerca psicologica in Germania ed in Inghilterra sopratutto, elaborava la

---

(1) MAINLÄNDER, *Die Philosophie der Erlosung*[2], I, 6-7, 14-15, pur essendo un discepolo di Schopenhauer, si stacca in questo dal maestro, criticando il soggettivismo assoluto di Kant e di Schopenhauer, 366-367, 405 seg., II, 464.

(2) Anche ROSMINI tiene una posizione intermedia: assegna al tempo un valore puramente ideale: " il tempo è connesso con tutte le azioni o passioni che dalla coscienza si attestano " (*Nuovo saggio sull'origine delle idee*[6], n. 765 (II, 329). Il tempo è estraneo agli avvenimenti, ognun de' quali è un singolo completo in sè, della materia, che considerata fuori del soggetto non accoglie nessun ordine di successione, non può dirsi che duri, ma solo che è. Perchè si possano percepire più avvenimenti successivi, bisogna che permangano nel soggetto, che gli siano per così dire contemporanei. Altrimenti ci apparirebbero allo stato di isolamento come sono in loro stessi. Il tempo è un modo della sensibilità soggettiva (*Psicologia*[2], I. III, n[i] 1139-1171, II, 24-39; *Nuovo saggio*[6], n[i] 766-779, II, 330-349). Allo spazio dobbiamo invece riconoscere una certa realtà oggettiva, esso è un essere, non però una sostanza. L'estensione risulta da una relazione essenziale tra le parti d'un essere per cui ognuna d'esse è esclusa dall'altra (impenetrabilità), come anche tra i punti che possiamo concepirvi, per modo che tra l'uno e l'altro vi sia un continuo più o meno grande, di maniera ch'essi non possano mai toccarsi (distanza) (*Psicologia*[2], n[i] 1126-1138, II, 12-24; *Nuovo saggio*[6], n[i] 821-830, II, 363-369). Soggettivamente parlando " l'estensione è il modo particolare di quel sentimento fondamentale che il corpo cagiona nel nostro spirito " (*Nuovo saggio*[6], n° 820 (II, 363)).

dottrina genetica delle forme mentali, che, considerate come inerenti alla costituzione del cervello, venivano spiegate quale prodotto d'innumeri esperienze, fissate ed organate ereditariamente nella specie. In tal modo mentre la relatività dello spazio e del tempo diventava una proposizione comune, cui potevano accedere, pur partendo da opposti punti, realismo ed idealismo, il primo in quanto accertava un fatto psicologicamente provato dall'esperienza interna ed esterna, il secondo in quanto ponendoli come soggettivi implicitamente ne affermava la relatività, si consacrava il distacco definitivo da Kant e dal soggettivismo puro. La nuova formula era: Il tempo e lo spazio sono insieme nello spirito e nelle cose, in noi appunto perchè fuori di noi (1).

---

(1) Quest'orientamento può desumersi in massima dalle risposte date al problema dello spazio e del tempo nella filosofia contemporanea cfr. *Wörterbuch der philosophischen Begrife*[3] di R. Eisler, II, art. *Raum*, 1139-1148; III, art. *Zeit*, 1890-1901. Vedi pure le voci *space* e *time* nel *Dictionary of Philosophy and Psychology* del Baldwin, II, 559-565; 697-704.

PARTE II.

LA CONQUISTA SPAZIALE E TEMPORALE DELL'UNIVERSO

Sezione I.

SPAZIO E TEMPO NELLA REALTÀ E NELLO SPIRITO

CAPITOLO I.

Fisica e psicologia di fronte al problema dello spazio.

Il problema metafisico dello spazio e del tempo rimane sempre quale lo ha posto la nuova filosofia di fronte all'antica, ch'essi cioè non possano essere concepiti come distinti dal complessivo mondo corporeo, col quale noi veniamo a contatto mediante i nostri sensi.

Il grande errore, dal quale molti anche oggi non riescono a liberarsi (1), è pur sempre questo di duplicare la realtà esterna in contenuto corporeo ed in contenente incorporeo (materia e spazio), e analogamente sotto un altro aspetto in trasformazioni fisiche e durate di questi processi (moto e tempo). Mentre in realtà da una parte contenuto e contenente, e dall'altra trasmutazioni e durata sono la stessa cosa. Questa distinzione è fatta soltanto mediante l'inserzione nella realtà cosmica, che non è mai uno *status*, ma un *perpetuum mobile*, di una coscienza (spirito), la cui funzione fonda-

---

(1) H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1902, 33, oppone ad un *quantum materiae* limitato, uno spazio ed un tempo illimitati, che permetterebbero infinite combinazioni, non accorgendosi di commettere qui un'arbitraria duplicazione sul fondo della realtà.

mentale è la scelta esercitata dall'attenzione (1). Tra gli elementi dinamici della realtà, qualunque possa essere la loro ultima natura, meccanica od energetica, chimica o fisica, la coscienza co' suoi combinati alternativi poteri di analisi e sintesi, separa e compone, discrimina ed eguaglia, in altre parole crea le differenziazioni spaziali e temporali.

Mentre in un primo periodo prevalse una comprensione dello spazio come un vacuo contenente delle cose, in un secondo la questione dello spazio viene posta e risoluta non tanto dal punto di vista del vôto quanto del pieno, quindi non più come luogo occupato dai corpi, ma piuttosto come i corpi stessi, che si estendono più o meno. Dal lato negativo si passa quindi al lato positivo. Nel primo stadio il senso che più coopera è la vista, in quanto spazia nel vôto del cielo; nel secondo il tatto in quanto avverte la presenza e la resistenza offerta dai corpi. È nota infatti l'identificazione che i Cartesiani hanno fatto tra corpo e spazio negando il vôto, e la lunga polemica sollevata pro e contro la sua esistenza, e i tentativi di dimostrazione sperimentale, che Guericke, Boyle e Pascal hanno cercato di dare contro la tesi di Cartesio, dell'esistenza reale del vôto, che però non è quello inteso dalla fisica moderna.

E qui prendono posto tutte le teorie oggettive, che, facendo l'analisi delle qualità dei corpi, ripudiano quelle, che sono da attribuirsi ai sensi, per non lasciar loro se non ciò che l'intelletto vede di essenziale nella materia, l'estensione ossia la qualità spaziale. Qualche cosa di simile avevano già intuito gli antichi atomisti, per cui la nota propria di ciascun atomo e quindi di ciascun corpo è lo *σχῆμα* ossia la figura, che ha esistenza reale, mentre colore e suono sono pure condizioni soggettive, quindi illusioni sensorie. Ma la fisica moderna a partire da Newton, per l'imprescindibile necessità della sua propria costituzione, ha sentito il bisogno di ricondursi all'antica concezione del tempo e dello spazio assoluto. Per Newton tempo e spazio sono entità iperfisiche, invariabili, primitive, indipendenti, non accessibili immediatamente, secondo le quali il mondo si dirige e dalle quali è diretto. Lo spazio regola il movimento, il tempo mantiene in concordanza i movimenti. Il

---

(1) James, *Principî di psicologia* (trad. it.), 214 seg.

mondo è concepito come un organismo o meglio come una macchina, di cui una volontà ignota ha la direzione.

Da questa trascendentalità filosofica doveva essere, per l'autore dei *Principii matematici di filosofia naturale*, facile il passaggio ad una concezione strettamente teologica, in cui Dio riassume in sè queste più alte entità metempiriche, che sono la condizione del nostro stesso mondo sensibile. " Dio è da per tutto e sempre: tutto intero simile a sè, tutto occhio, tutt'orecchio, tutto cervello, tutto braccio, tutta potenza di sentire, di pensare, di agire „ ma non è ciò al modo umano, non al modo dei corpi, bensì d'una maniera a noi affatto ignota. Allo stesso modo che il cieco non ha idea dei colori, così noi non abbiamo idea dei modi pei quali Iddio, che sa tutto, sente, pensa tutte le cose. Privo d'ogni corpo, d'ogni figura corporea, non può essere veduto, nè udito, nè toccato „. " Lo spazio è l'organo di cui Dio si serve per sentire le cose „. Dall'esistenza fenomenica non siamo noi costretti a concludere quella di un Essere incorporeo vivente, intelligente, presente in ogni parte, che nello spazio infinito come nel suo *sensorium*, vede intimamente le cose stesse e discerne fino al fondo, e le abbraccia in sè totalmente, lui presente, esse presenti, mentre ciò che in noi pensa e sente, non percepisce o non contempla di queste cose, nel suo piccolo *sensorium*, se non le imagini che ci sono portate dagli organi di senso? „ (1).

Pur rinunciando a questa interpretazione teologica dello spazio, come intuizione divina integrale delle cose in quanto estese, la moderna fisica matematica ed omogenea basata sul principio dell'azione delle forze a distanza colla conseguente ommissione d'intermediari nella meccanica dell'Universo, non ha potuto abbandonare il terreno scelto da Newton, che fa dello spazio e del tempo entità iperfisiche *a priori*, condizioni irriducibili di tutti i fatti e di tutte le leggi della fisica (2). In questo senso Chwolson scrive: " Riferendo allo spazio e al tempo le sensazioni che noi confrontiamo tra loro e alle quali attribuiamo il significato d'una realtà oggettiva, esistente fuori della nostra coscienza, noi abbiamo ciò che si chiama un *fenomeno esterno*. Quando noi obbiettiviamo la

---

(1) Ch. Renouvier, *Le Personalisme*, 1903, 49 seg.
(2) Mach, *La connaissance et l'erreur* (trad. franç.), 1908, 357 seg.

causa d'una impressione, cioè a dire la riportiamo ad un punto determinato dello spazio, noi imaginiamo che esista in quel punto qualche cosa che chiamiamo *materia* o *sostanza*. Una parte limitata dello spazio occupato dalla materia si chiama un corpo fisico „ (1).

Ma se questo modo di vedere ha reso e rende tuttora segnalati servigi nella sistemazione di una gran parte della fisica moderna, non è men vero che si sono aperti oggi nuovi importanti campi di indagini, in cui esso si è reso insostenibile, onde ad una più esatta interpretazione del reale fondamento del nostro universo e della struttura intima di ciò che abitualmente chiamasi materia, si rende necessaria una concezione nuova, la quale parta precisamente dal punto di vista opposto a quello di Newton; là il presupposto era l'azione di forze a distanza, qui è quello d'una continuità fisica, onde le forze risultano trasmesse di prossimo in prossimo. Faraday può essere considerato come l'iniziatore della fisica nuova. Il mondo non è veramente un tutto, se non quando nessun suo elemento rimanga isolato, e perchè questo accada, tutte le parti interdipendenti debbono diventar tali o immediatamente o per mezzo d'intermediari, trascurando i quali, l'accordo tra le parti, che non sono immediatamente legate fra di loro (unità del tempo e dello spazio), non si ottiene che in apparenza. Nè a spiegare la inconoscibilità finale del mondo è necessaria l'ipotesi di un *quid* iperfisico, che ne costituisca come il sostegno, mentre sembra sufficiente e più naturale il ricondurla alla parzialità della nostra conoscenza.

E risorge nella nuova fisica la questione del vôto, ma posta in maniera affatto differente, e ciò in dipendenza della riforma che noi siamo costretti a fare del concetto di corpo. L'aria, ch'era il vôto per molti antichi, è oggi trattata come un corpo, ossia come qualche cosa che ha delle proprietà; lo stesso può dirsi del vôto.

Già l'aria stessa non è un valore costante; i palloni-sonda ci hanno rivelato un'atmosfera stratificata e differenziata, tanto dal punto di vista fisico, quanto da quello chimico, ricacciando al di là dei confini dell'involucro gasoso, che cinge la terra, lo spazio vacuo più remoto, più misterioso che mai. Per andare alla ricerca

(1) O. D. Chwolson, *Traité de physique* (trad. franç.), T. I, f. I, 1906, 2.

di questo vôto ci è abbisognato oltrepassare lo troposfera (regione delle nuvole), raggiungere il limite del crepuscolo (70 km. dalla superficie terrestre), di qui attraverso un'atmosfera composta soltanto d'idrogeno, arrivare là dove regna un'aurora polare sopra un arco di luce fissa, il cui spettro testimonia la presenza di un gas analogo al *coronium* solare. Saliamo quindi a 200, 300, 400 forse, km.; qui nè crepuscolo azzurro dell'idrogeno, nè aurora, nè splendore di meteoriti provano la presenza di un'atmosfera residuale. Però un manometro delicato ci segnalerebbe un vôto analogo a quello dei laboratori. Ora questo non è mai veramente tale, in esso per ogni centimetro cubo vi sono ancora migliaia di milioni di molecole. Occorre dunque guadagnare una distanza press'a poco uguale al raggio terrestre per toccare lo spazio interstellare. E neppur questo può dirsi un vôto, nella piena accezione della parola. Malgrado della divergenza grande d'opinioni circa la reale natura dello spazio interstellare, la presenza d'una qualche materia ponderabile finemente diffusa attraverso tutte le sue regioni, almeno per quella vastissima parte che è compresa nel sistema solare, è omai un punto su cui le più diverse vedute sull'intima struttura del nostro universo sembrano accordarsi. L'ipotesi anzi d'uno spazio ricco di materia in tutta la sua estensione, appare la più probabile. Del resto la luce, che irraggiando dal sole investe tutto il nostro sistema, colmerebbe essa stessa lo spazio che volessimo supporre vôto. Luce è energia, e energia e massa fondamentalmente si equivalgono (1). Questa splendida massa di luce, che il sole ad ogni secondo espelle da sè, invade il sistema planetario, e procedendo con un'intensità sempre più ridotta, ma so-

---

(1) Einstein pone l'equazione: 1 gramma di materie $= 9 \times 10^{20}$ erg. La pressione della luce solare sulla terra è di 74.000 tonnellate; la quantità d'energia che cade sotto forma di luce solare verticalmente per centimetro quadrato alla distanza terrestre, è di 1 milione $^3/_4$ erg. Sulla natura della luce, abbandonata l'ipotesi che la faceva un composto di onde trasversali dell'etere, è in maggior favore la nuova teoria di M. Planck dei *quanta*. Si suppone l'energia raggiante emessa in quantità separate, e varianti in proporzione della loro frequenza. La luce è il prodotto dell'accelerazione nelle cariche elettriche (elettroni). I *quanta* variano dal 3 bilionesimo di erg (rosso) al 6 (violetto). Per ricevere un'impressione di luce ce ne vogliono 300 che cadano insieme per secondo sullo stesso elemento retinico. Colla luce solare ne entra un trilione nell'occhio ad ogni secondo.

stanzialmente la stessa come quantità, attraverso lo spazio interstellare penetra a distanze incalcolabili, e raggiunge i confini della via lattea in cinquemila anni, senza che in questo intervallo di tempo la massa solare ne sia percettibilmente diminuita.

E al di là della via lattea, nelle più remote plaghe del cielo, che cosa possiamo pensare esista? Ecco come un fisico moderno si rappresenta questa sterminata profondissima regione del cielo che si stende oltre la galassia: qui la densità della materia può cadere tanto in basso da metterci in presenza di un vôto quasi assoluto; dovunque però si troveranno ancora elementi luminosi *quanta-luce,* per usare l'espressione di M. Planck, e poi quanto maggiore è il vôto tanto maggiore è la probabilità per lo spazio d'essere invaso dagli elettroni e dai raggi *alfa,* più grande è il vôto e più le molecole, che contiene, si avvicineranno allo stato di materia raggiante. Luce, elettroni, che percorrendolo quasi alla stessa velocità passano a fianco di bilioni di piccolissime molecole gasose senza esserne arrestati, e poi altre particelle più grandi composte di milioni di molecole, che stanno in equilibrio tra la forza attrattiva del sole e quella repulsiva della sua luce, cittadini liberi del cielo non astretti alla circolazione orbitale come le lor sorelle giganti, le masse planetarie, e poi infine i più piccoli pianeti, leggerissimi aggregati di materia, comete e meteoriti, tutto ciò è disseminato per gli sconfinati campi del tranquillo spazio interstellare. Che se poi neppur questo basta a liberarci dall'*horror vacui,* abbiamo a colmare ogni ulteriore interstizio l'etere elettromagnetico di Maxwell, o se non questo etere omogeneo senza struttura, un nuovo altro etere corpuscolare, che metteremo al suo posto. Sempre però potremo concludere che la moderna teoria atomica non ha bisogno dello spazio vôto. Possiamo concepire i limiti del nostro universo in due opposti sensi: ci sono sistemi siderei esteriori al nostro in quantità innumerevole, ma sempre meno densi quanto più sono estesi. D'altra parte ci sono sistemi atomici e subatomici interiori al nostro, ma d'una granulazione per così dire sempre più fina, cioè a particelle individualmente tanto più dense quanto più discendiamo nella scala dimensionale (1).

Il vôto dunque non è mai un nulla assoluto, ma è sempre qualche

(1) E. E. Fournier d'Albe, *Interstellar space* (“Scientia„, XIV, 1-12).

cosa e possiede proprietà, che l'esperienze di Boyle, Young, Fresnel, Faraday, Hertz, Maxwell hanno successivamente dimostrato. Possiamo dire che il vôto (l'etere) è un corpo (1)? Veramente questa espressione non è usata, appunto per la persistenza della distinzione tradizionale che la fisica classica ha posto tra contenuto e contenente, tra corpo e spazio; ma quando si pensi che la tendenza ideale delle scienze fisiche è verso l'unità ipotetica, e che la riduzione progressiva dei presupposti è la più sicura conquista del sapere umano relativamente al mondo fisico, per modo che mentre altra volta si ammettevano sei agenti differenti, ossia sei ipotesi, oggi la comune tendenza nel dominio fisico è di ammetterne uno solo, e l'esistenza di questo unico agente è considerata come estremamente vicina alla certezza, la separazione tra materia ed etere, che è poi il nostro vôto, è più convenzionale che reale. L'etere, che è universalmente distribuito e riempie gli spazii telescopici e microscopici intercedenti tra i corpi (materia), è esso pure materia in un senso più generale. Nessuna distinzione assoluta esiste tra questi due stati cosmici, nemmeno quella della ponderabilità dell'uno di fronte alla imponderabilità dell'altro, poichè è oggi pienamente accettato dai fisici, che l'etere è imponderabile solo nel senso,

(1) L'etere ha subìto molte vicissitudini: dalla sfera di foco celeste degli Alessandrini, ai *tourbillons* di Cartesio, dal solido elastico di Young, Fresnel, Stokes, all'etere elettro-magnetico di Maxwell. Attualmente vi sono tre punti di vista differenti: l'etere considerato come un mezzo incompressibile, rigidissimo e densissimo, l'etere composto di minime particole, assai più piccole degli elettroni; negazione dell'etere che viene relegato tra le concezioni fisiche ausiliari. Quest'ultima teoria guadagna terreno: le tendenze scientifiche più moderne sono piuttosto per l'emissione che non per l'ondulazione, per i corpuscoli piuttosto che per i fluidi, per le strutture discrete più che per le continue. Si riaprirebbe forse con ciò quello spazio vôto, che ci siamo illusi di colmare coll'etere? È molto giusta l'osservazione, che fa Fournier d'Albe (arc. cit.). In questo conflitto d'idee fisiche c'è anche il riflesso di un più profondo dissidio di ben diversa natura, un vero contrasto metafisico: da una parte sta la potente individualità umana, il cui tratto caratteristico è la separazione da ogni cosa, e questa ripugna ad ammettere ciò che la distruggerebbe, un fluido ubiquo che facesse aderire tutte le parti dell'universo, le più grandi alle più piccole, le più vicine alle più lontane. Ma c'è d'altra parte il non meno prepotente bisogno d'unità per cui lo spirito dell'uomo vuol cementare tutte le parti dell'universo, vuole incatenare tutte le porzioni del visibile. E così la nostra mente attraverso le teorie scientifiche oscilla inquieta tra questi due opposti poli: l'affermazione del singolo e l'affermazione del tutto.

che non si possa stabilirne il peso, ma non già perchè non abbia peso, allo stesso modo che non è possibile di stabilire il peso dell'acqua nell'acqua. Vi è una fisica della materia e una fisica dell'etere, e la materia e l'etere, in quanto sono da noi compresi come riempienti una porzione dello spazio si accordano in un comune concetto, che è quello di mezzo fisico (1).

S'impone in conseguenza di ciò la modificazione del concetto di corpo. Fin qui prevalse il criterio geometrico, ed appunto sotto un tal predominio poteva essere pienamente giustificata l'asserzione di Lobatschefsky: " il contatto segna il carattere distintivo dei corpi „. Ciò che è vero geometricamente parlando, cioè a dire in base ad una certa abituale astrazione che noi facciamo, e che ci è imposta dalle esigenze pratiche del sistema delle nostre relazioni coll'energie esterne, non è più vero quando si faccia intervenire il concetto di vôto e delle sue proprietà. Un corpo non è più che il legame degli elementi sensibili di un certo punto dello spazio e del tempo. La suddivisione pressochè indefinita, di cui è capace la nostra analisi relativamente ad una regione del tempo e dello spazio in frammenti sempre più piccoli e in momenti sempre più brevi, ci conduce a trasportare questa dipendenza degli elementi sensibili dal tutto alle parti e da queste alle particole, senza che si possa porre un limite a questa scomposizione della realtà ne' suoi elementi e a questa mutua azione, che essi esercitano fra di loro. Oggi è ben noto che le modificazioni di un corpo si riducono alle modificazioni progressive delle sue parti, come si vede nella soluzione e nel riscaldamento, i cui effetti si propagano di prossimo in prossimo.

Non è improbabile che la concezione usuale dei corpi, quale ce la offre la geometria, non ostante i suoi pratici vantaggi, che si riferiscono sopratutto alla loro facile ed esatta misurazione, possa

---

(1) Mach, op. cit., loc. cit.; Chwolson, op. cit., 8; A. Righi, *Le nuove vedute sull'intima struttura della materia*, 1908, 5-6; A Rey, *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*, 1907; Meyerson, *Identité et réalité*, 230-235, 261-263; Pearson, *Grammar of science*[2], Ch. V e VII; O. Manville, *Les découvertes modernes en physique*, 1908, 176 seg.; C. Fabry, *La théorie électromagnétique de l'Univers* (" Scientia „, III, 1-13); W. Ritz, *Le rôle de l'éther en physique* (" Scientia „, III, 260-274); A. E. Haas, *Materie und energie* (" Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik „, 132 B, 114-127).

in futuro, come osserva giustamente Mach, essere sostituita da una concezione puramente energetica. Questa pure offre un criterio metrico, d'una precisione più grande e di una universalità pressochè assoluta, ed è probabile che questa nuova unità di misura spaziale sostituisca le comuni misure geometriche nell'avvenire. Ciò che si può misurare nel vòto, ossia nell'etere, è la lunghezza d'onda nel suo periodo temporale. Questo nuovo sistema di misurazione ci dà il vantaggio di correggere gli errori inerenti alla concezione geometrica dello spazio tridimensionale, che è eminentemente isotropo e fondato sul postulato dell'assoluta uguaglianza delle tre dimensioni verticale, orizzontale e sagittale. Già fisiologicamente lo spazio si palesa anisotropo, sia esso spazio tattile o visivo, come dimostrano numerose esperienze sulla non equivalenza fisiologica delle tre dimensioni. Non è impossibile supporre che ciò si realizzi anche dal punto di vista strettamente fisico, dappoichè il calcolo dei vettori dimostra la non equivalenza delle tre dimensioni nello spazio. Il che in ultima analisi concorda pienamente colla veduta di Mach circa la genesi della coscienza spaziale, compresa come l'adattamento biologico reciproco più perfetto d'una molteplicità di organi elementari, che trova la sua espressione in un modo particolarmente netto nella concezione dello spazio (1).

Frattanto la filosofia nuova, debellate le antiche posizioni oggettivistiche, aveva affermato la soggettività dello spazio, e partendo dall'apriorismo kantiano si andava avvicinando all'empirismo, prevalente nel pensiero moderno. La questione si spostava gradatamente, da ontologica diventando genealogica, e trapassando perciò dal dominio della metafisica a quello della psicologia. Ricondotta su questo terreno nessuna trattazione mi è mai apparsa così profonda e compiuta, come quella dettata da Volkmann (2). Quando noi facciamo l'analisi del nostro modo di concepire le cose non possiamo sfuggire a ciò che aveva con potente originalità intuito Kant, che cioè la forma spaziale e quella temporale sono da noi

(1) Mach, op. cit., 365 seg.; Id., *Analisi delle sensazioni* (trad. it.), cap. IX, 207 seg., 212-216.

(2) Volkmann, op. cit., II, § 86. Un'esposizione delle principali dottrine della moderna psicologia può vedersi in V. Henri, *Ueber die Raumwahrnehmungen des Tastsinnes*, 1898, 164-197, come anche una ricca bibliografia sulle percezioni normali ed anormali dello spazio tattile, 215-228.

date come presupposti delle nostre serie rappresentative, ciò che equivale a dire noi ci rappresentiamo le parti delle cose, le une nel rapporto del contiguo (*neben*), le altre in quello del successivo (*nacheinander*). Le due categorie fondamentali del nostro pensiero, l'essere e l'accadere (*sein und geschehen*) vi sono contenute. Il pensiero prefilosofico dà allo spaziale un valore spaziale, e al temporale un valore temporale. Questo schietto realismo fa della estensione e della durata un dato oggettivo esteriore, deducendo questi modi del conoscere da una spazialità e temporalità inerenti all'essere. Passato dall'osservazione empirica alla speculazione riflessa questo oggettivismo persiste fino all'*Estetica trascendentale.* Il merito di Kant rimane quindi grandissimo, in quanto egli ha posto le basi del soggettivismo critico, capovolgendo qui come altrove il problema e la soluzione dall'oggetto al soggetto. Anche la psicologia respinge il semplice punto di vista oggettivo.

La contiguità dei punti di eccitamento, come la successione dei momenti d'eccitazione non si trasforma così senz'altro in una semplice coscienza di contiguità e di successione delle rappresentazioni correlative; non quella, perchè le rappresentazioni non sono nell'anima l'una accanto all'altra, e neppur questa, perchè successione di rappresentazioni non è rappresentazione di successione, e infine nè l'una nè l'altra perchè può bensì l'anima, o quel *quid* qualunque, che vogliamo ad essa sostituire, nei proprii processi rappresentativi raffigurarsi qualche cosa, ma non può nello stesso tempo rappresentarsi un dove o un quando, un *qui* o un *ora* indipendentemente da un contenuto sensoriale. Escluso che spazio e tempo siano qualità dell'oggetto sembra doversi accogliere la tesi soggettiva, non però senza possibilità di profonde divergenze di interpretazione. Infatti tempo e spazio possono pensarsi quali qualità delle sensazioni, dati diretti ed irreducibili dell'esperienza immediata, come il colore e il sapore; ovvero negando ciò, si può dichiararli anteriori ad ogni sensazione e ad ogni esperienza e giungere, come fa Kant, a concepirli come forme aprioristiche della nostra sensibilità interna ed esterna, ed è anche possibile adottare opinioni intermedie, tra un soggettivismo radicale, che dà al tempo e allo spazio un puro valore formale, quasi di schemi mentali predisposti ad accogliere la materia delle nostre rappresentazioni, e un empirismo semplicista, che pretende col meccanismo dei processi associativi dare spiegazione di ciò che non è prodotto im-

mediato dell'esperienza, quali appunto sono i rapporti che la coscienza pone tra i materiali ad essa recati dalla percezione.

L'insufficienza delle due estreme opinioni è facilmente dimostrata. Il senso non ci dà nessun oggetto, ma soltanto sensazione, lo spazio della sensazione è prima soltanto la sua forma e non lo spazio degli oggetti del senso esterno. Kant ha scambiato il fenomeno della rappresentazione spaziale con quello della proiezione. La sua tendenza all'ipostasi del fenomeno in oggetto, come lo induce a postulare per la materia dei fenomeni il correlato ignoto nella cosa in sè, così per la loro forma postula lo schema spaziale nel soggetto. La proiezione presuppone la rappresentazione dell'oggetto e la rappresentazione dello spazio esterno. Kant non tiene conto delle spiegazioni psicologiche che, anche dal punto di vista del più stretto idealismo, si possono dare della proiezione o meglio della localizzazione delle sensazioni. Forsechè questo fenomeno non oltrepassa i limiti della psicologia umana propriamente detta? Gli animali, il bambino non localizzano anch'essi gli oggetti delle loro sensazioni? È possibile ammettere la precedenza di una rappresentazione dello spazio infinito su quella dei diversi spazi finiti? Kant non sembra ammettere che un solo spazio, un'unica forma intuitiva delle sensazioni, ma in realtà è assai facile dimostrare che esistono molti spazi (visivo, uditivo.....), e che soltanto una posteriore fusione tra diversi elementi sensoriali (*Verschmelzung*) integra le diverse rappresentazioni di spazio in un unico prodotto di sintesi psichica. La rappresentazione dello spazio non è quindi intuitiva, e ciò che Kant intende per spazio non è una rappresentazione, bensì un'idea, frutto di un'ultima e più delicata elaborazione spirituale, e ad esso può darsi veramente il nome di mera forma mentale.

Ma d'altra parte nemmeno l'empirismo puro e semplice, quale è proposto dalle teorie genetiche, che hanno per formula l'associazionismo passivo dei fatti di coscienza può spiegare come si formino in noi i vasti ed indeterminati concetti di tempo, spazio, movimento, mutazione, molteplicità e simili, ossia quei sistemi di relazione o modi dell'essere, che lo spirito pone tra le cose, senza essere essi stessi cose (1). È possibile che gli elementi di relazione

---

(1) H. Ebbinghaus, *Grundzüge der Psychologie*[2], 1905, I, 434-436, 440-441.

che caratterizzano ciò, che è avvertito come sensazione, siano essi stessi sentiti, che è quanto dire: nel contenuto della sensazione vi può essere anche la sua forma? È chiaro che nel contenuto della sensazione A, non ci può essere nessuna testimonianza che A è presso B, poichè noi non abbiamo nessun organo per l'energia specifica della contiguità. Il tempo e lo spazio, concepiti come forme rappresentative, non possono essere dati immediatamente come rappresentazione. Essi si debbono considerare come addizioni fatte alla materia sensoriale e percettiva, assolutamente sul puro terreno psichico. Ora, questo complemento rappresentativo o viene concepito come una forma predisposta e perfetta, che l'anima apporta nel momento della percezione, ovvero può pensarsi svolgentesi dalla sensazione stessa caso per caso. La prima opinione è secondo Volkmann un ritorno, ed anche in una delle forme peggiori, alla vieta teoria delle facoltà (1).

La facoltà di sentire spazialmente e temporalmente è supposta preformata e compiuta indipendentemente da ogni esperienza, e dà a' suoi prodotti quella forma di spazio e di tempo che l'anima, di cui è parte, non ha. Deve perciò non tanto dirsi una facoltà della forma, quanto una forma della facoltà, poichè spazio e tempo non sono schemi mentali, che siansi composti poco a poco quali prodotti di una peculiare attività dello spirito, ma speciali entità anteriormente e pienamente preordinate all'esercizio della facoltà stessa. Nè d'altra parte si comprende come una pura facoltà dello spirito, che non è spaziale, possa trasformarsi in una forma spaziale. Che se anche fosse concepibile ricavare dall'assoluta vacuità di uno schema, uniformemente giustapposto a tutte le impressioni, una generale forma temporale e spaziale dei fenomeni altrettanto indistinta, non mai si potrebbe dedurne la molteplicità delle determinazioni singole e specificate di essa. Le quantità spaziali ci appaiono come punti, circoli, rette di diversa lunghezza, ecc., cioè come forme determinate di spazio. Donde potrebbero procedere queste determinazioni? Non dallo schema kantiano, poichè esso è mera *tabula rasa,* non dalle sensazioni speciali, poichè queste non hanno nessun rapporto definito con quello schema. Dove trova adunque la facoltà presupposta, che possiede la forma o meglio

(1) Volkmann, op. cit., loc. cit.

è essa stessa la forma, un punto di sostegno per dare determinazione alla generalità formale nelle particolari rappresentazioni di spazio? Tra la forma della sensazione e la sensazione è scavato lo stesso abisso che tra il soggetto e l'oggetto. Dunque non rimane, conclude il Volkmann, che ammettere l'altro punto di vista, per cui le determinate forme temporali e spaziali si svolgono singolarmente dalle qualità stesse della rappresentazione.

Veramente non si comprende come l'autore, il quale finisce per accogliere l'idea che tempo e spazio, come elementi addizionali, che completano la sensazione e la rappresentazione, si svolgano caso per caso dal processo sensorio medesimo, possa allora rifiutare di ammettere ch'essi facciano parte del contenuto della sensazione e non della sua forma. Non sarebbe in fondo un residuo di vaghe reminiscenze kantiane questa bizantina distinzione tra forma e materia della sensazione?

Si oppongono generalmente, rispetto alla rappresentazione di spazio, l'empirismo e il nativismo come i due punti di vista tradizionalmente contrari nella psicologia. Ma in verità questa opposizione è più apparente che reale, perchè il nativismo non contrasta coll'empirismo; piuttosto si devono contrapporre le teorie genetiche, alle dottrine nativistiche, tenendo conto della importante distinzione tra l'antico modo di spiegare mediante processi d'associazione passivi la formazione degli stati di coscienza dai più semplici ai più elevati, e le dottrine moderne, che hanno un carattere eminentemente attivistico e tengono conto di quelle reazioni dirette dell'anima, che concorrono alla elaborazione dei prodotti spirituali. E ciò è tanto vero che la posizione intermedia presa da James tra le due antiche e troppo rigide scuole sembra la più accettabile (1). Il psicologo americano, ponendosi sopra un terreno strettamente sperimentale, pone come punto di partenza alle rappresentazioni spaziali, e alle future più squisite elaborazioni concettuali dello spazio geometrico, un'originaria intuitiva e mal distinta sensazione di voluminosità, che più o meno chiara possiamo ritrovare in ogni campo sensoriale. Questa *quality of voluminousness* contiene, come in una massa globale, tutti gli elementi rappresentativi, che l'analisi psicologica saprà co' suoi processi discriminativi successivamente ritrovarvi.

(1) James, op. cit., cap. XX, 584 seg.

Come si vede, l'ordine psicologico nella costruzione dello spazio è assolutamente diverso da quello seguito dai geometri, i quali muovono dal semplice verso una complessità crescente, dal punto e dalla successione dei punti per comporre linee, superfici e volumi. In realtà lo spirito tiene una via opposta: da una massa globale, da una *extensity* vaga e indeterminata, che abbraccia ogni forma di sensazione spaziale originaria, poco a poco per successive discriminazioni si vengono componendo nello spirito le diverse rappresentazioni di volume, di superficie, di direzione e di intersezioni relative, donde si ricavano per un processo di ulteriore elaborazione quelle perfette forme geometriche, che, obbiettivate all'esterno, hanno potuto essere considerate come proprietà dei corpi e forme assolute e primitive dello spazio. È giusto notare, come fa Renouvier, la rassomiglianza spiccata che c'è tra la teoria kantiana e quella di James, sempre quando si tenga conto dell'enorme differenza di sviluppo nelle scienze psicologiche, che separa i due pensatori (1). Del resto lo stesso Volkmann ammette, che l'apriorismo kantiano può essere giustificato, purchè se ne corregga l'origine, e venga posto, non in una forma compiuta e anteriore alla sensazione, ma in un rapporto costante della rappresentazione, non in una proprietà preformata della sensibilità, ma nel meccanismo formativo dell'attività reciproca delle rappresentazioni.

Ed è notevole che un certo apriorismo si ritrovi anche in fondo al pensiero evoluzionistico dello Spencer, per quanto questi abbia il merito di avere profondamente modificato l'idea kantiana di un vôto schema spaziale, preesistente nel nostro spirito ad ogni esperienza, introducendo, a giustificarne il valore, il principio di una corrispondenza fondamentale tra l'esterno e l'interno. “ La presenza dell'idea dello spazio nel nostro spirito può spiegarsi coll'ipotesi sperimentale, visto che se lo spazio è una forma universale del non io, deve produrre nell'io qualche forma universale corrispondente „ (2). Come si vede l'opposizione a Kant è qui soltanto relativa, anzi si può dire che, e non senza saperlo, lo Spencer, non solo si riavvicina a Kant, ma fa un passo anche più in là, riaccostandosi a Leibniz; l'armonia prestabilita e la forma dell'in-

(1) Renouvier, op. cit., 333.
(2) Spencer, *Princip. de Psychologie* (trad franç.), II, § 330.

tuizione possono ambedue rientrare nell'ipotesi evoluzionista; la prima perchè la legge dell'adattamento armonizza l'ambiente coll'organo che in esso si sviluppa, e la funzione che non è altro che l'adattamento attuale, plasma le strutture organiche per guisa che può parlarsi, a rigor di termini, anche nel meccanismo evoluzionistico d'una potenzialità implicita nell'ordine cosmico, ossia d'una finalità imposta; la seconda, perchè i dati dell'intelligenza o le sue forme fondamentali, che sono *a priori* per l'individuo, sono evoluzionisticamente considerate *a posteriori* per la specie.

Questa vaga coscienza spaziale abbracciata, secondo l'espressione di James, nella sensazione di una *vastness of extensity*, ha molta analogia colla forma intuitiva della sensibilità esteriore posta da Kant, per quanto ne sia sotto un altro aspetto profondamente distinta, avendo un valore esclusivamente psicologico e nient'affatto metafisico. Ma questo è soltanto il punto di partenza, dal quale può prendere le mosse una teoria psico-genetica dello spazio, la quale tenga conto di tutte l'esperienze accumulate in due secoli d'indagini.

Il pregiudizio cartesiano dell'estensione e del pensiero, come opposti caratteri della natura corporea e spirituale, e la conseguente distinzione dei modi spinoziani, corpi e spiriti, degli attributi generali (*extensio et cogitatio*), che a lor volta appartengono alla stessa *substantia*, troppo a lungo avevano pesato sulla filosofia, escludendo ogni proprietà spaziale dai processi animici. Ancor oggi è facile veder riprodotto nei manuali di filosofia questa tenace distinzione, che ha resistito alla critica moderna, come un fossile del pensiero antico, per cui si contrappongono i fatti fisici e i fatti psichici sulla base della spazialità od estensione dei primi ed inestensione dei secondi. Tutto il nocciolo del rinnovato spiritualismo francese, che fa capo a Bergson, e che caratterizza il mondo dello spirito mediante la qualità e lo separa *toto cœlo* dal mondo fisico, che è caratterizzato dalla quantità, appare non ostante il suo moderno travestimento di pura derivazione cartesiana. Ora è possibile una affermazione diametralmente opposta, senza voler per nulla pregiudicare la questione più alta e di natura meramente metafisica dei rapporti o dell'opposizione, che possono correre tra corpo e spirito, senza fare alcuna dichiarazione monistica o dualistica e restando sul puro terreno psicologico ossia esperimentale, affermazione cioè, che gli elementi spaziali emergono nei processi stessi della coscienza.

L'estensivo è in noi e non fuori di noi come dato originario e primitivo (1). Spazio e tempo sono da considerarsi come elementi dell'esperienza immediata, allo stesso modo della qualità e dell'intensità della sensazione. La vecchia obiezione, già risoluta da Locke, che non si possa parlare di spazio come d'un dato della sensazione, perchè due sensi, tatto e vista, giungono alla stessa percezione spaziale, mentre ogni senso è specifico e limitato ad una sola regione qualitativa, cade di fronte alla constatazione che non solo per le vie tattili e visive, ma anche per altri tramiti possono pervenire alla nostra coscienza rappresentazioni di spazio (2), e che esistono, propriamente parlando, spazî diversi per la loro origine sensoria, e due più specialmente concorrono col loro compenetramento, che è frutto del simultaneo esercizio de' due sensi più particolarmente rivolti a realizzare il nostro adattamento al mondo esteriore, a darci la totale ed integrale percezione dello spazio. Che Berkeley fondasse la sua ben nota teoria intorno all'origine dell'idea spaziale, scegliendo come base la sensazione tattile accompagnata dal movimento, ciò si spiega assai bene tenendo conto del preconcetto inveterato che la resistenza, la quale viene percepita mediante il tatto attivo, sia appunto la qualità reale delle cose (3). E a rincalzare questa idea concorrono anche le osservazioni fatte sul cieco-nato, per quanto queste ultime siano di dubbia interpretazione, essendo molto difficile poter stabilire come esso si rappresenti mediante le percezioni tattili e motrici i corpi esteriori, e se realmente esso abbia dello spazio una rappresentazione adeguata a quella, che noi normalmente ne abbiamo. Intanto è fuor di dubbio, che il cieco-nato, il quale riconduce le sue esperienze spaziali alle funzioni della sensibilità tattile ed articolare, quando venga operato felicemente, come può accadere nella cateratta congenita, lentamente e faticosamente è introdotto nel mondo spaziale visivo, che gli è stato aperto. E nella sua nuova educazione in rapporto alle cose, egli accusa un potere di localizzazione rispetto alla funzione visiva nuovamente acquistata, assai diversa dalla normale; il suo spazio visivo molto ridotto offre

(1) Mach, *Analisi delle sensazioni* (trad. it.), 174, 166 seg.

(2) Bourdon, *Le rôle de la pesanteur dans nos perceptions spatiales*, in " Rev. Phil. ", mai, 1913, 441-451.

(3) Ch. Dunan, *Théorie psychologique de l'espace*, 1895, p. 38, 45 seg.

analogia con quello tattile per la immediata apparente aderenza degli oggetti all'occhio, per modo che la distanza o l'intervallo che li separa non venga riconosciuto che dopo molte successive esperienze. Però anche il cieco-nato, dice Dunan, si rappresenta i corpi come coesistenti nello spazio, ossia ha coscienza di quella simultaneità delle parti di un tutto, che è il carattere fondamentale della nozione spaziale, ed è perciò infondata la dottrina di quanti riconducono all'esercizio della visione il fondamentale elemento della spazialità, che diciamo continuità estensiva.

Che veramente l'occhio sia l'organo, che meglio ci persuade della coesistenza simultanea e della immediata contiguità delle parti, di cui si compongono gli oggetti esteriori specificati dalla diversità di luce e di colore, risulta evidente dall'esperienza più comune, e d'altra parte la fisiologia della retina ci mostra in questo tessuto nervoso un minor potere discriminativo, e conseguentemente una maggior capacità a fondere in un tutto omogeneo una somma di diverse successive impressioni. La persistenza dell'immagine nella retina, che sta a fondamento delle illusioni cinematoscopiche, può essere considerata come un fatto di capitale importanza per la costruzione dello spazio visivo, che ha un carattere eminentemente statico, e che è quello al quale noi siamo più adattati. Ciò non toglie che si possa anche pensare come preesistente un altro fondamentale spazio più semplice e più primitivo, del quale noi facciamo parte mediante le nostre relazioni colle cose, che agiscono direttamente sopra di noi (pressione), o sulle quali noi agiamo (resistenza). Questo spazio, attivo e passivo ad un tempo, è quello in cui entra il neonato passando da un mezzo di pressione uniformemente distribuita, qual'è un liquido, al suo nuovo mondo stereometrico (1). Questo medesimo spazio finisce poi per subordinarsi e compenetrarsi in massima con quello visivo, ma ne permane traccia per quanto in una forma meno distinta nella nostra coscienza, traccia che raggiunge talvolta un grado di massima chiarezza, sopratutto per mezzo dell'esercizio, come avviene nel cieco-nato.

Esso è totalmente diverso dal nostro spazio abituale, tanto che Platner afferma che il cieco-nato ha del mondo esterno una no-

---

(1) G. Stanley-Hall, *Adolescence*, 1905, I, 4-5.

zione, come alcunchè di attivo, non statico-spaziale, ma piuttosto dinamico-temporale, diverso da' suoi proprii sentimenti di passività; in lui si direbbe che il tempo tien luogo di spazio; vicinanza e distanza non significano altro che un tempo più corto o più lungo, un numero più grande o più piccolo di sensazioni intermedie, che gli sono necessarie per passare da uno stato di sensibilità ad un altro. Le cose esterne non sono distribuite l'una fuori dell'altra, giusta il nostro usuale concetto della impenetrabilità reciproca dei corpi, e se gli oggetti o meglio le parti del suo corpo eccitate non producessero sopra i suoi sensi diverse specie d'impressioni, egli prenderebbe tutte le cose esterne per una sola e medesima cosa (1). Così si giustificherebbe l'opinione di Taine (2), che considera il tempo come padre dello spazio, idea non dissimile da quella sostenuta dallo Spencer per il quale tra le rappresentazioni di tempo e quelle di spazio esiste essenzialmente questa differenza, che cioè nella coscienza temporale l'ordine delle nostre sensazioni ha una unica direzione e non è riversibile, mentre nell'idea di spazio è implicita una riversibilità, essendo sempre possibile ripetere in direzione inversa le serie delle impressioni ricevute guardando o toccando un certo oggetto. Anche Herbart aveva posto in luce questo elemento della riversibilità nel concetto spaziale, ma Lotze ha potuto facilmente dimostrarne l'inconcludenza, come carattere differenziale, osservando che una analoga riversibilità può applicarsi ad una scala di suoni, mentre questi non sono caratterizzati da estensione nello spazio, ma da successione nel tempo.

Lotze nel suo forte spiritualismo, che conserva un fondo cartesiano nella opposizione tra i modi dell'anima e quelli del corpo, parte dal presupposto che le impressioni di ciò che è estensivo, ottenute per mezzo della vista e del tatto, non possono essere percepite che sotto forma di stati intensivi. Una somma di dati estensivi diventa per lo spirito una somma di dati intensivi, e fornisce all'anima i materiali per un lavoro di restituzione, che

---

(1) Külpe, *Grundriss der Psychologie*, 363; Dunan, op. cit., 5; Ribot, *Psychologie allemande contemporaine*[5], 113; Taine, *De l'intelligence*[9], II, 172; James, op. cit., 610 seg.; Mach, *Analisi delle sensazioni*, 166, 167, 215.

(2) Taine, op. cit., II, 88. — Sostiene il contrario Guyau, *Genèse de l'idée du temps*, 1890, 35: " la successione è un estratto dello sforzo motore esercitato nello spazio ".

consiste nel trasformare di nuovo l'intensivo in estensivo (1). Tale processo di obbiettivazione è spiegato da Lotze mediante la ben nota teoria dei segni locali. Essa appartiene al gruppo di quelle dottrine genetiche, che suppongono operazioni attive nei processi percettivi ed associativi, ciò che non può negarsi, ma pregiudicano spesso il problema col presupposto più o meno esplicito della sostanzialità dell'anima.

Per evitare queste difficoltà noi possiamo ammettere con James, che l'estensione è un elemento originale della sensazione come la durata. Sotto questo aspetto il fatto interno possiede una qualità spaziale *sui generis*, ha una forma estensiva della sensibilità, non precisamente nel senso kantiano, per le incongruenze già segnalate di una forma preconcetta che si sovrappone al contenuto della esperienza, bensì come dato empirico successivamente isolato per processo astrattivo dagli altri elementi sensorii ed elevato ad ipostasi, quale un oggetto della realtà. Solo una concezione soggettivistica dello spazio, che abbia il suo fondamento sull'esperienza, può accordarsi col fenomenalismo critico, che è la risposta più prudente, che noi possiamo dare al problema della conoscenza. La pretesa traduzione dell'estensivo esterno nell'intensivo interno, e la successiva reintegrazione del primo, che sta a base di tutto il dualismo tradizionale e dell'eterna opposizione tra corpo ed anima, spirito e materia, non soltanto non offre nessuna garanzia di verità, ma parte anzi da un presupposto gratuito, qual'è quello della corrispondenza esatta tra la percezione e l'oggetto percepito, e ancor di più rappresenta un ritorno alla vieta distinzione tra le qualità prime e seconde di Locke e della sua scuola, che il criticismo posteriore ha per sempre distrutto. Errore tradizionale questo nella filosofia, che consiste nel ricercare nella realtà esteriore una *qualitas prima*, un fondamento assolutamente oggettivo, sia esso l'estensione, il cui accertamento dato dal movimento organico sa-

---

(1) Ribot, op. cit., 73. — Bergson, accentuando l'opposizione tra fisico e psichico, respinge fuori di noi ogni quantità sia estensiva sia intensiva; suscettibile di quantificazione, cioè di misura, è solo il mondo esterno — il quantitativo non è mai psichico, solo il qualitativo. Lo spazio è quindi il regno della natura, come materia o forza, il tempo quello dello spirito nella sua specificazione qualitativa di durata (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1–3). Contro questo pregiudizio vedi O. Külpe, op. cit., 1893, 346-347.

rebbe posto a base della rappresentazione spaziale, sia esso la resistenza opposta dai corpi ai nostri organi di tatto, un *ubi consistam* in che, tutte le altre qualità, che i nostri sensi scoprono nelle cose come secondarie, si inseriscono stando nel rapporto di aggettivi ad una sostanza. Come non vedere in ciò il persistente residuo di quel realismo ingenuo, che trae dal materiale contatto delle cose la diretta testimonianza della loro esistenza per garantirsi, come nella incredulità dell'apostolo Tommaso, da qualche possibile inganno dei sensi? Nessuna qualità delle cose è così oggettiva da non supporre qualche relazione col soggetto che la percepisce, come nessun stato del soggetto è assolutamente indipendente da qualche condizione della realtà oggettiva.

Ammessa anche la originalità della percezione di resistenza tattile, la cui mercè i corpi vengono accertati presenti e una duplice coscienza spaziale nasce in noi, l'una relativa ai nostri organi di tatto e di moto, l'altra relativa agli oggetti esterni, non possiamo a queste qualità estensive accordare valore alcuno di reale esistenza nelle cose. Con opportuna distinzione Göring parlava di due spazi, attivo e passivo, che si rappresentano alla coscienza simultanei mediante l'azione delle cose e la reazione nostra sovra di esse; *wir sind durch Dinge affizirt, wir affiziren Dinge* (1), e in questi due processi, il primo di natura fisio-psichica, il secondo di natura meccanica, si operano cambiamenti, ossia movimenti passivi ed attivi, essendo il movimento il denominatore comune d'ogni mutazione. Lo sforzo muscolare e il senso di esso, come causa dei movimenti in noi e fuori di noi, hanno senza dubbio una parte essenziale nella coscienza della spazialità. Ma d'altra parte è evidente il carattere estensivo nelle percezioni di chiarore e di colore, per quanto, nonostante l'esperienza comune, non sia affermata senza riserve la continuità nella percezione visiva, quando si tenga conto, che nella retina vi sono punti di diversa sensibilità ai colori e punti assolutamente acromatici e infine anche assolutamente ciechi. Ad ogni modo la percezione visiva, pur avendo un carattere evidentemente estensivo, sembra insufficiente, almeno nella fase monoculare, all'acquisto della profondità. La distanza o la terza dimen-

---

(1) Kozlowski, *La psychogenèse de l'étendue* (" Revue philosoph. ", 1902, II, 540 seg.).

sione non è percepita immediatamente, come lo dimostrano le osservazioni sul bambino e sui ciechi-nati, che acquistano la visione in seguito ad operazione. Soltanto le sensazioni di movimento, colla convergenza o divergenza degli assi oculari nella visione binoculare, o quelle che accompagnano l'accomodazione mediante i movimenti dei muscoli del cristallo, possono forse spiegarci la percezione della profondità, e quindi avere per risultato la visione stereoscopica delle cose (1).

---

(1) Sulla terza dimensione c'è tutta una letteratura assai discorde: Kozlowski, art. cit. (" Rev. phil. „, 1903, I, 71); James, op. cit., 601; Ebbinghaus, I, 446; A. Kirschmann, *Die Dimensionen des Raumes*, 1902, 25 seg.: " la terza dimensione è implicita immediatamente in ogni rappresentazione di superficie, anche se non è oggetto di attenzione o di apprezzamento misuratore; ogni percezione spaziale presuppone la profondità, è cioè estensione in ogni lato „; Mach, *Analisi delle sensazioni*, 151-154, si accosta a Panum, per cui la visione della distanza dipende dalla reazione (sinergia) di ambedue le retine e la sensazione di distanza è un'energia specifica innata, ed a Hering, secondo il quale gli identici punti sulle retine hanno identico valore di altezza e di larghezza, i punti delle retine simmetrici hanno identico valore di distanza. Gli occhi sono da considerarsi come un unico organo, i cui movimenti accoppiati dipendono da un innato fondamento anatomico (Müller). — Ma l'opera più recente ed importante sopra questo argomento è quella di E. R. Jaensch, *Ueber der Wahrnehmung des Raumes*, Ergänzungsband, 6, della " Zeitschrift für Psycologie „ 1911, 128-135. La natura essenziale della percezione di profondità non viene ricondotta in modo diretto ed immediato alla parallassi binoculare (*Funktion der Querdisparation*), come si fa generalmente, bensì ricollegata assai più cogli spostamenti dello sguardo nell'attenzione visiva, cui però dà uno speciale efficace impulso la stessa *Querdisparation*. Infatti nonostante la sua presenza, può mancare o sminuire sia quantitativamente che qualitativamente di valore il senso della profondità, ove le condizioni al verificarsi degli spostamenti dello sguardo siano così sfavorevoli da impedirli o renderli insufficienti. Al contrario la percezione di profondità può essere eccitata dallo sforzo intenzionale di guardare colla coda dell'occhio. Solo così si può capire perchè il telestereoscopio non spiega la sua efficacia se non dopo un certo uso. Una catena di monti è generalmente veduta come una parete perpendicolare e liscia, perchè mancano qui i motivi ai movimenti dell'attenzione, poichè a causa della grande distanza non c'è parallassi apprezzabile, e quindi svaniscono i divarî degli sforzi di accomodazione e di convergenza. Ma quella stessa catena che ad un'osservazione abituale e spontanea dà l'aspetto di una superficie liscia e perpendicolare, acquista rilievi spiccati e nette differenze di profondità appena giriamo qua e là collo sguardo tra i diversi punti del panorama. Così un pallone, che sembra quasi aderire alle nubi, può invece plasticamente risaltare sopra di esse, quasi un vôto spazio s'interponesse fra loro,

Sempre però l'intuizione visiva dello spazio non potrebbe formarsi, ove l'occhio non ci procurasse un suo elemento sotto forma di percezione immediata dell'estensione a due dimensioni. Su tal base cogli altri coefficienti desunti dalla sensazione muscolare d'un modo subconscio, e che l'esercizio rende automatico, e molto più col concorso di dati integrativi rievocati per processi passivi di associazione, si compie la ricostruzione visiva dello spazio esterno e degli oggetti che lo occupano.

Quanto il nostro vedere sia lontano da una pura e semplice riproduzione fotografica delle cose, e in seguito a quali processi di

---

quando l'occhio si muove dal pallone alle nuvole, invece di abbracciare i due oggetti simultaneamente. Anche la distesa del mare può offrirsi al nostro sguardo come una immensa parete, che si sollevi a perpendicolo dinanzi a noi, e poi a poco a poco distendersi in profondità quando il girar dello sguardo e il posarsi dell'attenzione sulle vele e le creste dei flutti posti a diversa distanza, abbia appunto fatta sorgere questa impressione di profondità. Interessanti osservazioni fa Jaensch sull'accomodazione produttrice del criterio di profondità in quegli animali (la più parte degli uccelli), che mancano d'un campo visivo binoculare. L'occhio dell'uccello è " das Accomodationsauge „ κατ' ἐξοχήν. In esso il pettine è l'organo specifico per la sensazione di distanza (142-143). Se, come l'autore sostiene, la percezione di profondità non è da collegarsi immediatamente e direttamente a un peculiare processo periferico, ma anzi ad un puro processo centrale, ossia allo spostamento dell'attenzione visiva sotto determinati impulsi, allora non solo la parallassi binoculare, ma anche altri processi periferici possono servire di criterio della profondità (144 seg.). Il nativismo ha ragione in un certo senso, perchè la percezione ottica di profondità ha un contenuto psichico suo proprio, irriducibile; essa dipende strettamente dai cangiamenti dell'attenzione visiva e dagli impulsi con essi collegati, cioè da una funzione propria della vista. Ma d'altra parte anche gli empiristi possono a buon diritto invocare l'influsso che per diverse vie, ma in alto grado, vi esercita l'esperienza. Erroneo però è il così detto argomento di Berkeley: la profondità non ha un contenuto sensibile, come spazio vôto; solo gli oggetti reali si riflettono sulla retina. Dicendo che l'intervallo o la distanza (*Zwischenmedium*) non è sentito, si prende la sensazione in un senso psicologicamente inesatto; sensazione, infatti, non è sempre conseguenza o copia d'un eccitamento sensorio, può anche essere d'origine endogena. Ora la distanza è psichicamente rappresentata da una vera sensazione visiva, di contenuto specifico. È anche vero però che questo *quid* [l'intervallo (*Zwischenmedium*) o, per meglio dire, la sua percezione, è un reale fenomenico e non, psicologicamente parlando, un *non ens*], prende posto tra le cose visibili poco e poco sotto l'influsso dell'esperienza, come lo dimostrano le osservazioni su ciechi-nati, operati, o anche, ad es., quelle interessantissime fatte su Gaspare Hauser (356-358, 286, 236-237).

selezione e di assimilazione si compongano le imagini visive, è stato messo in piena luce dalla psicologia contemporanea, tanto da poter giustificare l'espressione che non colle retine, bensì coi centri cerebrali si compie realmente la funzione visiva, in cui l'elemento retinico ha il valore di un simbolo, che deve essere interpretato dal cervello. Sotto questo aspetto ogni atto di visione è un'integrazione mnemonica di punti saglienti realmente percepiti. Se potessimo per un momento privare dell'intelletto una persona, che contempli un largo orizzonte o un paesaggio animato, non le resterebbe di tutto il panorama che l'impressione della reazione molto differenziata della retina, che è la massa bruta donde l'intelligenza trae l'immagine. Come scrive Kozlowski (1), la psicogenesi dello spazio suppone il concorso di diversi elementi. Prodotto complesso, la rappresentazione del mondo esteso è il risultato di una sintesi psichica di tre distinte sfere della nostra sensibilità, che nella loro intuizione immediata contengono in germe i tre concetti fondamentali, di cui si compone il nostro mondo fisico, ossia: 1ª la massa considerata, come l'ipostasi della sensazione tattile di resistenza passiva (pressione); 2ª la forza, come forma soggettiva del movimento (energia), ipostasi del senso muscolare, che accompagna la nostra reazione organica agli eccitamenti esteriori; 3ª la forma determinata qualitativamente dal colore come prodotto della visione. Le due prime servono di base al concetto di pieno e di vôto, la terza facilita la loro sintesi, perchè contiene l'elemento formale o figura che si compone col vôto, e l'elemento materiale di contenuto o colore che si compone col pieno. La visione permette alle vaghe nozioni di pieno o di vôto di cambiarsi in idee intuitive di spazio geometrico e di corpi in esso contenuti. Più tardi l'analisi compiendo il processo opposto può giungere all'idea astratta di cosa e di nulla. Separare dallo spazio tangibilo o visibile gli elementi dimensionali, e sottoporre a processi analitici d'astrazione questi dati, facendoli poi entrare in nuovi aggruppamenti artificiali, per modo che dall'opportuna loro combinazione nascano quelle stabili sintesi geometriche dotate di caratteri ideali, intorno ai quali può esercitarsi la nostra capacità di calcolo e di misura, tutto ciò è opera dell'intelletto in una fase ul-

---

(1) Kozlowski, art. cit., 88.

teriore del suo sviluppo. Di qui successivamente nascono i concetti di spazio puro e di spazio infinito. La tanto dibattuta questione intorno alla reale infinità dello spazio può oggi essere risolta in una maniera ignota agli antichi, ponendo cioè questa esistenza non fuori ma dentro di noi, dando cioè allo spazio un valore puramente concettuale. Nella realtà fisica esiste tanto spazio quanto noi ne conosciamo, osserva Pearson (1), e quindi per necessità lo spazio è oggettivamente finito. Ma noi lavorando sui prodotti dello spirito ossia sulle dimensioni astratte, lunghezza, larghezza, profondità, ottenute mediante l'analisi geometrica, le trattiamo quasi fossero elementi della realtà oggettiva. Come ad unità possiamo aggiungere unità e concepire questo progressivo aumento del molteplice senza limite fino all'infinito, così possiamo prolungare anche all'infinito le tre dimensioni nello spazio, da noi supposto come omogeneo ed isotropo. Ma che anche a questa comprensione dello spazio geometrico stia a base l'esperienza e quasi la costituzione organica del nostro essere, lo provano le ricerche moderne circa gli organi specifici, che servono alla discriminazione delle tre direzioni fondamentali, e la cui delicata funzione sembra essere la selezione analitica degli elementi spaziali contenuti nella sensazione generica di voluminosità. Per quanto questo campo dell'indagine fisio-psichica non possa considerarsi ancora pienamente esplorato, non mancano però constatazioni sicure relativamente a ciò che potremmo chiamare il senso dell'orientamento nello spazio, ossia la distinzione delle tre dimensioni longitudinale o sagittale, trasversale e verticale. All'antica domanda quale sia il fondamento della necessità per lo spirito umano di concepire spazialmente entro lo schema tridimensionale, e donde derivi l'impossibilità di disporre le impressioni raccolte dai nostri sensi, considerati quali apparecchi nervosi di condensazione, rispetto alle varie energie, che compongono il mondo fisico, sotto una forma diversa da quella geometrica, si può oggi forse rispondere in modo se non definitivo, certo più persuasivo che non in passato.

---

(1) Pearson, op. cit., 152-159; A. E. Haas, *Ist die Welt in Raum und Zeit unendlich?* ("Arch. für system. Philos. ", XVIII, 167-184) — la risposta di Haas è che, come sarebbe insensato cercare nelle leggi fisiche una prova per l'infinità dell'universo, così non può dirsi che queste stesse leggi fisiche possano essere invocate come prove valide della tesi opposta. Contrariamente Arrhenius, *Die Unendlichkeit der Welt* (" Scientia ", V, 217-229).

Nella filosofia tradizionale non erano possibili altre soluzioni che queste, o assegnare agli oggetti esterni il carattere stesso della spazialità geometrica, ch'essi avrebbero poi conservato nelle nostre rappresentazioni, ovvero dare un'esistenza reale propria allo spazio tridimensionale indipendente dalla materia che in esso si agita, facendone quasi una forma oggettiva e schematica priva di contenuto reale, o infine prendendo una posizione assolutamente soggettiva come fece Kant, dichiarare lo spazio una pura forma intuitiva e aprioristica della nostra sensibilità esterna (1). Già vedemmo per quali ragioni cadano le concezioni oggettive della spazialità, ed anche come non sia possibile accogliere il puro soggettivismo, contro il quale oltre alle accennate obbiezioni altre se ne possono sollevare ricavate dalle più recenti indagini circa la relatività della nostra ordinaria concezione geometrica. È noto come da circa un secolo siano sorte sull'orizzonte matematico nuove costruzioni ipotetiche, le quali capovolgono la geometria tradizionale, giungendo a rappresentazioni teoriche di spazio non-euclideo. È sorta di qui naturale presso molti insigni cultori delle scienze matematiche la convinzione della relatività dei valori geometrici ritenuti fino allora assoluti, non solo, ma anche dell'origine empirica dei fondamentali concetti, su cui riposano le più astratte verità della geometria. Helmholtz non esita a dichiarare, che, poichè sono possibili diverse concezioni di spazio oltre quello usuale delle tre dimensioni, concezioni sulle quali è costruita la geometria non-euclidea, deve per necessità cadere l'apriorismo kantiano (2).

---

(1) PETRONIEVICS, *Principien der Metaphysik*, 1904, I, 168 seg., enuncia le tre possibilità così: *a)* lo spazio è un'entità distinta dalle cose, che le contiene, e ne rende possibili le localizzazioni; *b)* lo spazio non è altro che la coesistenza delle cose stesse, una loro relazione, non la cosa è posta in un dato spazio, ma la cosa pone lo spazio. La posizione vale a significare che le cose, ognuna delle quali ha valore d'unità, sono coesistenti; *c)* lo spazio è una forma soggettiva d'intuizione delle cose. Dimostrata l'inconcepibilità d'uno spazio distinto dalle cose (un vôto assoluto è un assurdo ed uno spazio pieno non si distingue dalle cose), esclusa la terza ipotesi, rimane che lo spazio altro non può essere che la pura forma ordinale *(ordnungsform)* della coesistenza del contenuto reale.

(2) HELMHOLTZ, *Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome. Vortrage und Reden*, II, citato da DE CYON, *Les bases naturelles de la géometrie d'Euclide* (“ Revue Phil. „, 1902, II, 1-30); G. FANO, *La geometria non-*

Entrato il pensiero in questo ordine di idee e tenendo conto anche del fatto, ormai accertato dall'indagine psicologica, che l'estensività fa parte del contenuto della sensazione nei varî campi sensorii, nè può essere trattata come un puro schema mentale, doveva sorgere naturalmente un nuovo quesito relativo ai processi selettivi, capaci di far sorgere nella coscienza la discriminazione tra i diversi elementi della spazialità. E allo stesso modo che nei diversi campi sensorii l'analisi giunge ad elementi semplici e irreducibili, che possono considerarsi come primitivi, così non è impossibile supporre che anche primitive, semplici e irreducibili siano le qualità fondamentali dello spazio, ricavate per mezzo dell'analisi dal complessivo senso della voluminosità. Già Gauss scriveva: " La differenza tra destra e sinistra non può essere definita, ma soltanto indicata, analogamente a quella che esiste tra dolce ed amaro; ma allo stesso modo che le differenze di gusto valgono per un essere che possegga gli organi del gusto, così la prima vale per spiriti, ai quali sia accessibile la percezione del mondo materiale " (1). Qui c'è già un primo accenno ad una dottrina dello spazio e de' suoi elementi, che ne ponga il fondamento sull'esperienza e sull'adattamento organico. Ulteriori ricerche, non ancora però definitive, sembrano confermare questa intuizione di Gauss (2).

---

euclidea (" Scientia ", IV, 257-282). La posizione dell'apriorismo kantiano di fronte alle speculazioni meta-geometriche è difesa brillantemente da Martinetti, op. cit., 239-242, con argomenti in parte desunti da Simmel, in parte proprii.

(1) Weber und Wellstein, *Encyklopädie der Elementar-matematik*², 123-124. Gauss nega l'apriorità dello spazio geometrico e combatte la dottrina di Kant. Anche Lobatfchewsky e Riemann ne sostengono l'origine empirica. Il primo dice: " la verità non è inerente alle nozioni geometriche; come le leggi fisiche, esse devono trovare la loro conferma nell'esperienza, per mezzo di osservazioni astronomiche. Nella natura, a parlar esattamente, non percepiamo che movimenti, senza de' quali le impressioni dei sensi non sono possibili. Tutti i concetti, ad es. i geometrici, essendo ricavati dalla proprietà del moto, si acquistano dal nostro spirito artificialmente. Non esistono idee innate ". Newton aveva già scritto: " fundatur igitur geometria in praxi mechanica, et nihil aliud quam mechanicae universalis pars illa quae artem mensurandi accurate proponit ac demonstrat ". Passi ricavati dall'opera di E. De Cyon, *Dieu et la science*, 62-63. Anche Mill, *Logique* (trad. franc.), I, 26 seg, esprime vedute simili sulla geometria.

(2) E. De Cyon, art. cit. ed op. cit. L'A. espose la sua dottrina primamente nel 1878: *Recherches sur les fonctions des canaux semicirculaires*, quindi più distesamente nell'opera *Das Ohrlabyrinth* etc., Kap. IV. La tesi del De Cyon

Il senso dello spazio avrebbe un suo organo specifico nei canali semicircolari dell'orecchio interno. Ciò che chiamiamo alto e basso, destra e sinistra, avanti e indietro, trova la sua base organica nei particolari adattamenti funzionali di questa delicata struttura del labirinto. La linea retta, fondamento d'ogni ulteriore costruzione geometrica, è la percezione intuitiva di una sensazione di direzione, e come tratto d'eccitamento nervoso rappresenta il più corto cammino tra due punti. Tutti gli animali, che hanno l'organo dello spazio, e solamente essi, conoscono e praticano la linea retta come più breve percorso nella loro traslazione, mentre gli animali senza labirinto movono in arco o semicerchio. Esperienze fatte sugli animali nell'inseguimento della caccia e anche nel gioco sembrano provare, che l'animale, che è inseguito da un altro, cerca nella fuga di conservare la stessa direzione del suo inseguitore, mentre questo cerca di raggiungere il fuggitivo deviando dalla direzione parallela e prendendo la diagonale. La nozione della parallela, conclude De Cyon, è data loro direttamente dall'intuizione del senso. Il punto in cui tutte le sensazioni di direzione s'incontrano è la coscienza, che non avrebbe nè estensione nè divisione, e corrisponde al punto O di un sistema di tre coordinate ortogonali. Le figure geometriche sono grandezze ideali di spazio e non, come dicevano i vecchi empiristi, corpi geometrici idealizzati. È probabile che per una legge fondamentale di adattamento organico possa riconoscersi una corrispondenza delle forme euclidee, imposte dalle funzioni di uno speciale organo di senso, colla proprietà dello spazio ambiente, intendendo però per spazio oggettivamente compreso niente più che il complesso dell'energie, che costituiscono il nostro universo. In questo senso è giustificata l'espressione di Lobatchewski, che chiamò imaginaria la geometria non-euclidea e naturale quest'ultima.

Il pensiero di Kant dovrebbe trasformarsi nel senso che le proprietà dello spazio ci sono date dallo schema percettivo del senso spaziale, in altri termini dall'organizzazione fisica, che Helmholtz presuppone a base dell'idea di uno spazio tridimensionale. Il problema delle tre dimensioni non dev'essere più posto oggettiva-

---

è però stata combattuta, per es., dal fisiologo Luciani: cfr. F. Tocco, *Il concetto di spazio*, etc. („Atti della Soc. ital. per il progresso delle Scienze „ II, 1909, 89–102), dove attenua l'apriorismo kantiano.

mente, cioè come proprietà reale dei corpi solidi, ma piuttosto soggettivamente quale funzione di un apparato nervoso specifico. La tesi di De Cyon è appunto che i canali semi-circolari costituiscono gli organi periferici del senso dello spazio, e che le sensazioni d'orientamento, provocate dall'eccitazione delle fibre nervose, che si ramificano nelle loro ampolle, servono a costrurre il nostro concetto delle tre dimensioni spaziali. La sensazione di ciascun punto di questi canali corrisponde ad una delle tre dimensioni cardinali. Così si spiega che lo spazio tridimensionale serva di base alla geometria euclidea. Gli assiomi geometrici ci appaiono imposti dai limiti stessi dei nostri organi sensorii. Di qui discendono i corollarii fondamentali: 1° Le sensazioni prodotte dai canali semicircolari sono sensazioni di direzione. Esse non pervengono alla coscienza, se non quando l'attenzione si concentra sopra di loro. Allora perveniamo a rappresentarci lo spazio tridimensionale, che altro non è se non la diretta intuizione di un sistema di tre coordinate perpendicolari l'una all'altra, sistema nel quale proiettiamo le sensazioni, che ci pervengono dal mondo esterno mediante gli altri organi sensorii. La nostra coscienza corrisponde al punto O di questo sistema. 2° L'orientazione in uno dei tre piani spaziali, ossia la scelta della direzione, in cui devono compiersi i movimenti, come le coordinazioni dei centri nervosi necessarie ad immetterci e mantenerci in questa direzione, riposano sul funzionamento dei canali medesimi. 3° Direzione e graduazione delle innervazioni necessarie ai bisogni dell'orientamento, intensità, durata e successione loro, sia nei centri nervosi, che guarentiscono l'equilibrio, sia in quelli che presiedono agli altri movimenti volontarî, vengono assicurate principalmente dalla funzione del labirinto e in suo difetto, benchè in grado minore suppliscano altri organi di senso (occhio, tatto...).

Qui come negli altri campi sensoriali noi proiettiamo al di fuori le cause delle sensazioni, che ci vengono dai nervi ampollari. Noi riconosciamo mercè il senso di direzione del suono, le tre dimensioni dello spazio, le tre estensioni dei corpi solidi, profondità, altezza, larghezza. Quando noi decomponiamo in due ogni sensazione di direzione, ad esempio la direzione verticale in alto o in basso, non facciamo che riferire al nostro io cosciente la designazione della direzione corrispondente nello spazio esterno. Sappiamo che la nostra coscienza corrisponde al punto O di un sistema di

coordinate ortogonali. In questo punto O le direzioni fondamentali alto e basso, avanti e indietro, dritta e sinistra possono per così dire cambiare segno. Possiamo indicare col nome di positive le direzioni verticale, trasversale e sagittale nel senso dell'alto, del destro e dell'avanti, negative invece quelle verso il basso, il sinistro, l'indietro. Quando si parla di senso di una direzione ci si riferisce al segno di una delle tre sensazioni specifiche. Ed anche le illusioni, di cui possiamo esser vittime, riguardano sempre e soltanto questo segno: non accade mai di confondere una direzione coll'altra. Così del viaggiatore in treno, che non sa se stia fermo o si muova, dell'areonauta che non sa se salga o scenda; l'errore verte sempre sul segno positivo o negativo, mai sulla direzione stessa.

Hering aveva già detto: " senza l'esistenza d'apparecchi sensoriali specifici, che servano a riconoscere le tre direttive nello spazio, non è possibile fornire alcuna spiegazione soddisfacente di questo problema ". De Cyon concorda con questa dichiarazione, ma dimostra anche l'insufficienza delle diverse teorie proposte a tal fine (Helmholtz, Hering, Wundt). Specialmente combatte la teoria genetica o dei segni locali complessi, che Wundt dedusse in parte da Lotze (1), e conchiude che solo la percezione delle tre dimensioni mediante le sensazioni specifiche, non già delle terminazioni retiniche, come voleva Hering, bensì dei nervi ampollari, percezione ch'egli crede d'aver dimostrato dopo lunghe ricerche sperimentali, contraddette però tutt'ora da molti fisiologi, può fornire alle teorie empiriche della visione binoculare quella genesi del concetto delle tre estensioni, che loro manca.

Il dato sperimentale, che i ciechi-nati posseggono un'esatta rappresentazione di direzione e di spazio, conferma la sua ipotesi. Del resto solo l'organo dell'udito è capace mercè la conduttibilità ossea del cranio, di ricevere simultaneamente, senza cambiare di posizione, eccitamenti che vengono da tutte le direzioni dello spazio. Si aggiunga l'importanza per la conservazione della vita nelle specie animali della percezione del rumore e delle sue cause. Una corrispondenza e un'intima connessione tra i movimenti oculari e il

---

(1) W. Wundt, *Grïndzuge der physiologischen Psycologie*[5], II, 439 seg., 495, 501, 673.

sistema delle tre coordinate rettangolari dell'apparecchio labirintico dei canali semicircolari permettono di comprendere, come la funzione visiva sia progressivamente interessata alla percezione dello spazio e alla crescente chiarezza della sua rappresentazione.

Queste basi fisiologiche della spazialità, quando fossero dimostrate, non renderebbero però inconcepibile l'ammissione di una quarta dimensione, pur riconoscendo come questa ecceda il limite della nostra intuizione speciale. Non vi sono forse vibrazioni eteree oltre i limiti visibili, ovvero aeree oltre le poche ottave della nostra musica? Possiamo udire onde hertziane invisibili all'occhio, e vedere ottave inaccessibili all'orecchio. Questo ci autorizza a non escludere *a priori* possibilità spaziali eccedenti la tridimensionalità imprescindibilmente connessa colla nostra struttura organica. L'ipotesi di Newcombe che le leggi del moto nella quarta dimensione valgano per i movimenti delle molecole, si accorda colle interessanti ricerche di Kirschmann e colle dichiarazioni di Riemann, il quale scrive: " è legittimo supporre che i rapporti metrici dello spazio nell'infinitamente piccolo non siano conformi all'ipotesi della geometria, ciò si dovrebbe ammettere perchè si otterrebbe così una più semplice spiegazione dei fenomeni " (1).

(1) De Cyon, art. cit.

CAPITOLO II.

La categoria spaziale e l'intima struttura della materia.

Quando consultiamo il pensiero filosofico contemporaneo constatiamo che su questo punto la dottrina di Kant si mostra insufficiente. Le fondamentali tesi dell'*Estetica trascendentale* appaiono qui ormai superate. Nonostante alcuni sforzi fatti per mantenere queste posizioni metafisiche, esse hanno dovuto cedere sotto l'urto combinato delle scienze naturali e di quelle matematico-fisiche rinnovellate. Un ritorno a Kant, per ripetere la parola d'ordine di Riehl, sarebbe oggi, in questa questione, un grido destinato a morire senza eco (1).

Così di fronte al problema dello spazio, da una parte abbiamo il notevole progresso delle scienze psicologiche, che ci permettono fino ad un certo punto almeno, di spiegare la genesi delle percezioni spaziali nei differenti campi sensorii. Dall'altra abbiamo le nuove teorie, le meta-geometrie, come vengono chiamate, nonchè la nuova concezione fisica elettro-magnetica, che ha sostituito l'antica newtoniana meccanica, e le une come l'altra trasformano radicalmente i nostri sistemi tradizionali e i principii relativi, che stanno a base della scienza dello spazio puro. Tanto sotto il primo quanto sotto il secondo aspetto il pensiero kantiano non resiste alla critica. Ciò non toglie che il suo soggettivismo continui ad essere il punto di partenza per ogni ulteriore analisi, che lo spirito filosofico voglia fare dei due fondamentali concetti di tempo e di spazio, e che l'irrealtà dello spazio trovi tutt'ora i suoi sostenitori (2).

---

(1) J. Baumann, *Anti-Kant*, 1905, citato dal De Cyon, op. cit., 15.

(2) Se ne potrebbero citare parecchi di varia tendenza. Le loro opinioni sono compendiate nel *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*[3] di R. Eisler, II, art. *Raum*, 1137-1139. Cfr. anche G. Ulrich, *Der Begriff des Raumes*, 1907, 7,

Ascoltiamo infatti la voce d'uno dei maggiori moderni interpreti di questa tendenza. La spazio è per Lipps (1) il *principium individuationis* delle cose. Il mondo della scienza naturale è ridotto a un complesso di forze, e la fisica nella spiegazione meccanica che ce ne dà, non conosce che elementi singoli e loro forze. Ma al pensiero metafisico bisogna oltrepassare questa apparente pluralità per raggiungere la soggiacente unità del reale. Mentre per la fisica gli oggetti particolari e i loro elementi sono realtà come tali, per la metafisica essi sono momenti o punti di quell'unità, e reali perciò solo in questo senso. Il singolo per se stante non è nulla, la realtà compete esclusivamente all'unità o alla sostanza, che in sè comprende ogni particolare. Questa unità nel mondo delle cose, analogamente a quella nel mondo della coscienza, non può pensarsi fissa o indistinta, ma differenziata nella sua incessante mutazione. Di qui trae la propria giustificazione l'intuizione spaziale, intesa come localizzazione dei singoli nel divenire fisico, che però non è ad essi collegato, ma compete invece a quella sostanza unificatrice di tutte le parti, che deve pensarsi come loro substrato. Se quindi la considerazione fisica od atomistica del mondo è indissolubilmente legata all'intuizione spaziale, la sua considerazione metafisica ne è indipendente, e deve affermarne il puro carattere soggettivo. La sostanza, ossia l'unità delle cose, che è il fondo

---

16, 18; J. Fischer, *Zum Raum- und Zeitproblem*, in " Arch. für Syst. Philos. ", X, 318-337; S. H. Hodgson, *The Metaphysic of experience*, I, ch. IV, V; III, 35-37; Bradley, *Appearence and Reality*[2], Ch. IV, 35 seg., 205 seg., che definisce *working ideas* questi concetti di materia, spazio, tempo, energia di cui la fisica si serve; H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntniss*, 161 seg., lo spazio è una categoria. Il problema della natura esige la correlazione di un esterno ad un interno. Collo spazio il valore correlativo del pensare rispetto all'essere viene compiutamente espresso. Nello spazio c'è la potenziale contrapposizione dell'essere al pensare. Lo spazio fa la coesistenza, la simultaneità, e questa effettua la conservazione. L'unità dello spazio è il presupposto di quella della natura. Il tempo, come quello che produce la unità interiore proiettata verso l'esterno, è la condizione dello spazio. L'esteriore è di fatto l'interiore, ma questo si muta in quello col passaggio dei prodotti spirituali dal tempo allo spazio. Questo sarebbe quasi una specie di tempo. La sua concezione più profonda e moderna è quella per cui esso sia pensato dinamicamente (*als Kraft-Raum*).

(1) Th. Lipps, *Psychologischen Untersuchungen*, I, B., 4, Hf., 1907, 607-640; *Zur Frage der Realität des Raumes*.

della realtà, non ha un *ubi*, ma gli oggetti che noi vi intuiamo debbono averne uno per il nostro potere rappresentativo.

Se non c'è possibile rappresentarci un mondo, che non sia spaziale, c'è possibile però pensarlo; possiamo cioè formulare questo giudizio: il mondo in sè non ha nulla a che fare colla spazialità, allo stesso modo, ad esempio, che c'è possibile pensare o giudicare, che le onde eteree non hanno nulla a che fare coi colori, per quanto forse non ci sia possibile rappresentarci un oggetto qualsiasi e queste stesse onde senza dotarle in pari tempo di qualche colore, o quanto meno d'un certo grado di chiarore o d'oscurità. Nel pensiero puro ci è dunque consentito di negare al mondo la spazialità, ma nell'intuizione dobbiamo conservargliela come forma comune. Essa è quasi una lingua, in cui necessariamente i nostri sensi esprimono il reale. E la difficoltà, che incontriamo a raggiungere il pensiero non spaziale delle cose, è questione di abitudine. La fisica infatti può agevolmente conseguire la considerazione soggettiva del colore, del suono..., ma continua a trattare la spazialità come oggettiva. E questo perchè la fisica, il cui ufficio è quello di tradurre il mondo degli oggetti in un mondo di leggi, può rappresentare questo sistema di leggi soltanto nella lingua dello spazio. Nell'opera di traduzione dell'universo fenomenico nell'astratto mondo dei principii fisici, la scienza prende le mosse dagli oggetti, ma li oltrepassa in quanto non è pura loro descrizione, ma spiegazione. Trascura le loro qualità sensibili, ma conserva le determinazioni formali di spazio, di tempo e di numero. Chè se mettesse da parte anche queste, sopprimerebbe per così dire in pari tempo l'oggetto sensibile, e non avrebbe più che un puro x dinanzi a sè. In tal caso le mancherebbe, per la sommissione del reale alla legge, ogni contenuto. È evidente però che Lipps in questa affermazione contraddice apertamente alle più moderne vedute della elettro-magnetica, la quale crede di poter fare a meno del doppio sistema di invariabili della fisica newtoniana, quando per bocca di Minkowsky dichiara: " d'ora in poi lo Spazio in sè ed il Tempo in sè debbono discendere nel regno dei fantasmi, ed al lor posto prendere consistenza una specie di unione di entrambi „ (1).

Gli oggetti del senso non possono pensarsi, come sono di fatto,

---

(1) H. Minkowsky, *Gesammelte Abhandlungen*, II B. *Raum und Zeit*, 431 seg.

oggettivi e reali, se noi non li cangiamo in proprietà di una cosa, cioè se non poniamo loro a base come substrato una cosa, a cui ineriscano. Questa cosa, questo sostrato, non solo sconosciuto, ma inconoscibile, è pur reale, e sovra di esso il mondo della fisica sorge. Tutti i tentativi, afferma Lipps, fatti per superare questo scoglio, queste colonne d'Ercole della metafisica, sopprimendo quel *quid* ignoto o riducendo quell'x a qualche cosa di noto, sono analoghi a quelli, fatti per sopprimere l'io o per ridurlo al non io. La cosa e l'io, ecco i due residui irreducibili, a cui fanno capo tutte le nostre inchieste sulla natura e sullo spirito. Quand'anche le cose siano ridotte ai fenomeni, questi devono essere i fenomeni di qualche cosa, chè altrimenti sarebbero pure allucinazioni o fantasie del soggetto. Ma dicendo che la cosa sta a base degli oggetti e questi si devono pensare in essa, non si vuol intendere ciò spazialmente, ma soltanto logicamente come presupposto o condizione. L'oggetto è un fenomeno di qualche cosa, e questo è quanto dire che la cosa è ciò che deve essere, affinchè il fenomeno sia, e senza la cui esistenza il fenomeno non sarebbe. Ora questo sostrato della fenomenalità ha un valore puramente logico, ed è spoglio quindi d'ogni significazione spaziale.

Ma Lipps non è qui, come nella sua psicologia, vittima della stessa illusione, che lo spinge allo sdoppiamento arbitrario della realtà, contrapponendo la sostanza alle sue proprietà, la materia alla forma, l'essere ai modi dell'essere e per così dire la cosa all'ombra della cosa, allo stesso modo che si afferma la coscienza o l'io al disotto degli stati o dei momenti di esso?

L'ipostasi dello spazio, ossia la sua traslazione dal soggetto alla realtà estrinseca ad esso, avviene, secondo Lipps, per questa via. Pensando l'oggetto sensibile come reale, devesi pure pensare tale la cosa: in altre parole si attua qui l'indivisibile unità dell'atto cogitativo. Siccome ogni oggetto sensibile pensato è pensato in un luogo, anche la cosa che insieme come sostrato vi si pensa nel medesimo atto cogitativo, vien fatta occupar lo stesso luogo. Cosa ed oggetto sono pensati inscindibilmente collo stesso atto di pensiero, quindi nasce che il predicato spaziale, l'*ubi* ch'io riconosco all'oggetto, necessariamente mi sembra anche aderire alla cosa. Ma l'illusorietà di questa attribuzione è resa manifesta ogni qual volta l'atto cogitativo si scinda, e il pensiero dell'oggetto e quello della cosa vengano distinti. Allora la localizzazione dell'oggetto,

che in certo qual modo si estendeva abusivamente alla cosa, viene da questa soppressa. Non è forse analogo a questo l'errore, per cui si localizza il proprio io nel corpo e si giunge alla conclusione: io sono il mio corpo; proposizione che a guardarla bene non significa precisamente nulla? Nei movimenti volontari io mi sento attivo, perchè avvertendo i processi corporei, da me stesso provocati, accompagno quest'esperienza colla coscienza della mia propria attività. E in pari tempo assegno a questo fatto di attività, e quindi a me stesso sentito qui come attivo, un luogo che corrisponde a quella parte del mio corpo, dove questi processi, ovvero i correlativi contenuti sensoriali, si localizzano. L'io si trasferisce nel corpo, la volontà diventa per così dire il braccio o la gamba, che ho mosso, io sono là dove il mio corpo è, un passo ancora ed ecco giustificata la proposizione, io sono il mio corpo, e tutte le altre dello stesso stampo, io sono qui, io vado là, invece di dire il mio corpo è qui, io muovo il mio corpo di qui a là, e così pure le usuali espressioni per cui riferiamo all'io gli stati organici. Ma l'illusorietà di questa proiezione spaziale dell'io è manifesta, l'io che percepisce, pensa, vuole, l'io che si rallegra o rattrista, non è a parlare propriamente in alcun luogo.

Nulla è tuttavia più naturale, data la simultaneità di coscienza dell'io, che prova qualche impressione, o pensa o vuole, colla localizzazione dei processi sensoriali in qualche punto del corpo, che l'io stesso in quello si trasferisca e lo accompagni nelle sue peregrinazioni attraverso lo spazio. E non solo il proprio, ma anche gli altri spiriti si localizzano così, e non per diversa ragione. Percepiamo quali oggetti sensibili le estrinsecazioni della vita altrui, gesto, moto, parola; ossia processi di natura ottica ed acustica, al di sotto dei quali istintivamente e senza bisogno di ricorrere a supposti giudizii di analogia, pensiamo fatti di coscienza, cioè corrispondenti sentimenti, volontà, giudizii. Fin qui non c'è ancor nulla di spaziale e di localizzato. Ma poichè simultaneamente noi li pensiamo inerenti a manifestazioni vitali, ossia stati del corpo, noi li localizziamo e per così dire ce li vediamo dentro. I dati sensibili resi simboli di fatti sottostanti di coscienza altrui, ci inducono ad attribuire arbitrariamente la spazialità del rappresentante al rappresentato, e ciò ha per corollario la proiezione nello spazio dell'io altrui. Non altrimenti accade delle cose, che sono da noi spazialmente pensate nei dati del senso, che ce le rap-

presentano. Ma è anche qui evidente l'illusione: la spazialità è una determinazione del dato intuito (fenomeno), mentre la cosa è invece un puro pensabile (noumeno). Come tale non le compete il predicato della spazialità. Di questa si può quindi parlare rispetto alla cosa soltanto in quanto non essa, ma il suo rappresentante, il suo simbolo sensibile venga considerato. Nel caso contrario la sua localizzazione dovrebbe essere sovrasensibile e effettuarsi in un mondo noumenico.

In qualunque modo pensata la realtà dello spazio implica contraddizione. La tradizionale opposizione tra il vôto ed il pieno, ossia tra spazio e corpo, quando volessimo dare al primo una realtà non meno valida che al secondo, ci ricondurrebbe, secondo Lipps, semplicemente all'antico sdoppiamento del reale fisico, l'elemento negativo e quello positivo della realtà, e per conseguenza al non essere elevato al valore di esistenza come l'essere, in una parola ad una delle maggiori pietre di scandalo di tutte le filosofie. Questo reale così sdoppiato si comporrebbe di due parti, che possono scambiarsi a vicenda, poichè mediante il movimento vi può essere vôto là, dove c'era pieno e viceversa. Eppure chi non distingue lo spazio dalle cose, che lo occupano? Dove una cosa è, non vi può essere in pari tempo un'altra cosa, dove invece c'è spazio vi può essere in pari tempo anche una cosa, e dove c'è una cosa, c'è anche nello stesso tempo spazio; cosicchè si giunge a questa conclusione che, mentre le cose sono impenetrabili alle cose e gli spazii agli spazii perchè, come nessuna cosa può essere dove un'altra è, così nessun'altra porzione di spazio può pensarsi dove ce n'è già una; le cose invece sono penetrabili agli spazii e gli spazii alle cose.

Nonostante la finezza del ragionamento, tutto questo pare però null'altro che un giuoco di parole: che cosa è dopo tutto l'impenetrabilità dei corpi, se non l'elevazione puramente logica di un dato d'esperienza, il quale vale soltanto per le forme della nostra intuizione sensibile, a principio universale della realtà fisica? E ancora si noti che, per ammettere questo principio, bisogna già ammettere che la cosa abbia una reale determinazione spaziale. Trasformiamo i corpi da materia ad energia e cade il principio della loro impenetrabilità. Un corpo, che si riscalda, un raggio di luce attraverso un oggetto diafano, ecco altrettante negazioni sperimentali di quella legge.

Le energie si compenetrano,

> Com'acqua recepe
> Raggio di luce, permanendo unita (1).

Lipps pensa che per distinguere spazio e cose, si potrebbe dire forse così: le cose sono gli accumulatori delle forze, e gl'intervalli spaziali fra di esse gli scaricatori. Ma neppure questa maniera di concepire il loro rapporto sembra soddisfacente. Prendiamo ad esempio il fatto dell'attrazione: questa dipende non soltanto dalla massa dei corpi, ma anche dalla loro distanza, è cioè in funzione inversa dello spazio e diretta della grandezza. Che significato può avere questa dipendenza, se non s'interpreta nel senso che anche lo spazio è attivo, è causa, è forza? E in tal caso che cosa distingue il vôto dai corpi, ossia lo spazio dalle cose? Così queste come quello sono in qualche parte più o meno estesi e divisibili; anche lo spazio vôto ha una forma, è desso dunque da considerarsi come una sostanza, un *medium* in cui le cose stanno e si movono? Ma in tal caso lo spazio diventa esso stesso una cosa, e non è più possibile alcuna distinzione. Ad assurdità analoghe si perviene anche nella concezione d'uno spazio pieno, ottenuto sopprimendo il vôto, e facendo aderire tutti gli elementi delle cose. Sempre vi dovrebbe essere lo spazio come un reale distinto dalle cose, a meno che non si volesse allontanare questa opposizione fra di loro, facendo del primo un semplice attributo delle seconde. Così nel tempo accadono i fatti, senza con questo che si distingua il tempo dall'accadere, poichè il tempo, astrazion fatta da ciò, che in esso si contiene, è pura finzione, semplice espressione verbale che nulla ci dice; intanto il tempo esiste in quanto si svolgono i fatti che lo riempiono. Altrettanto si potrebbe dire dello spazio, che altro non sarebbe, se non il modo d'essere della coesistenza reale.

Non dunque il reale nello spazio, bensì lo spazio nel reale; non potrebbe questa essere una soluzione, che lascierebbe sussistere alla spazialità un valore oggettivo, come attributo dell'essere? Lipps rifiuta anche questa concezione, per lui la sostanza, l'ultima sostanza dell'accadere non è spaziabile. Lo spazio quindi è un

(1) Dante, *Parad.*, II, 35-36.

semplice fenomeno, non altrimenti d'ogni qualsiasi qualità. Veramente non si vede con quale ragione Lipps sostenga che i principii fisici hanno bisogno della distinzione fondamentale tra spazio vôto e cose od elementi di cose in esso contenuti, per modo che sia necessario assolutamente avere il concetto di questo spazio vôto, che non è niente ed è insieme qualche cosa; mentre è noto che la fisica moderna, sostituendo il concetto di energia a quello di materia, può agevolmente liberarsi della pericolosa e controversa dottrina del vôto, che ha troppo a lungo pesato sui destini della fisica antica, non meno che su quelli della fisica del rinascimento.

Sotto questo aspetto più acuta si appalesa l'osservazione di Bender (1), anch'egli sostenitore della idealità dello spazio e del tempo. Dopo aver definito lo spazio quale forma comune d'ogni singolo oggetto, che abbia estensione, forma pensata da noi quale dato oggettivo, aggiunge: in ogni intuizione della realtà esterna c'è per così dire il pieno ed il vôto; ci sono accanto ad elementi positivi di percezione, elementi puramente negativi, lacune di cose, così potremmo esprimerci, accanto a cose positivamente percepite. Ora anche questa intuizione di ciò che è lacunare nella realtà partecipa della stessa comune forma spaziale tanto quanto l'intuizione di ciò, che ha un valore positivo di percezione esterna.

Dunque anche lo spazio vôto, ossia la pura forma, ha diritto all'esistenza per noi, è ciò che potrebbe dirsi una realtà negativa in paragone delle cose percepite positivamente; e nasce di qui l'importante conseguenza che lo spazio per se stante possa esser concepito come qualche cosa di realmente esistente fuori delle cose, accanto e contemporaneamente ad esse. Giungesi così a pensare lo spazio quale una realtà e quale un nulla insieme: una realtà in riguardo alle singole cose esterne, le quali in esso contenute solo in esso sono possibili, un nulla in e per se stesso, perchè la nuda forma della percezione di coesistenza di una molteplicità di reali può rappresentarsi solo in questo e con questo, e non per sè ed in sè. Kant erra quindi allorchè crede che si potrebbero sopprimere mentalmente tutte le cose dallo spazio, ma

(1) H. Bender, *Ueber die Idealität vom Raum und Zeit* ("Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", 27 B, 1885, 1-48).

non lo spazio stesso; in realtà anche lo spazio scompare, se da esso si sopprimessero mentalmente tutte le cose. L'estensione non è un dato qualitativo, ma soltanto formale, è la forma sensibile dell'esistenza, la forma sotto la quale noi ci rappresentiamo sensibilmente la persistenza di ciò che è, e non ha valore alcuno di oggettiva qualità. Che se si domanda quale sia la natura intima delle cose da noi apprese quali realtà estese e corporee, si può rispondere ch'esse sono pur sempre le medesime, che appaiono alla nostra intuizione, ossia realtà delimitate per mezzo di determinate proprietà, le quali si distribuiscono il fatto dell'esistere con altre, che sono nel medesimo tempo. Come tali, cioè come pure realtà condizionate, sfuggono alla nostra rappresentazione, non però al nostro pensiero, e solo la sensazione può darci una notizia soggettivamente colorita delle proprietà qualitative, che competono alla loro essenza, ma sì tosto ce le rappresentiamo sensibilmente dobbiamo farlo nella coesistenza con altre, onde la loro realtà condizionata ci si manifesta quale estensione limitata nello spazio. Staccandosi da Kant, Bender oppone all'idealismo estremo un'idealismo moderato, in quanto pur facendo dello spazio e del tempo forme di rappresentazione, dà loro il valore di rapporti obbiettivamente reali, ossia li definisce quali forme che ci servono a trasformare in unità esterna una pluralità fenomenica, allo scopo di intuirne la coesistenza e la successione.

Tra le molte trattazioni contemporanee in riguardo alla stessa *vexata quaestio* meritano d'essere segnalate quelle di Kirschmann e di Lechalas. L'originalità del punto di vista del primo consiste sopratutto nel tentativo di ridurre l'estensione all'intensione (1). Il concetto di grandezza intensiva ha acquistato una importanza assai grande tanto in fisica quanto in psicologia: Kant aveva detto che la psicologia non sarebbe mai diventata una scienza esatta, appunto perchè incapace di misura. Oggi si ripresenta il problema: si possono misurare le grandezze psichiche? Dato, per quanto non se ne vedano chiare le ragioni, che dal dominio dello spirito sia da escludersi l'estensione per accogliervi soltanto la qualità e l'intensità, quella prima domanda si trasforma in questa seconda: si possono misurare grandezze intensive? La risposta non può esser

(1) Kirschmann, op. cit., 5-23, 104-111.

dubbia. La fisica non misura grandezze intensive, come gravità, tensione, luminosità, calore, forza elettromotrice...? Soltanto le intensità puramente psichiche dovrebbero escludersi dalla misura? Ben sappiamo come la psicologia sperimentale abbia superato questo dibattito. Nè questo solo è accaduto, ma anzi nel contempo grazie allo sviluppo preso dalle scienze matematiche noi ci siamo trovati in faccia ad una nuova disciplina, la geometria sintetica o proiettiva, la quale in opposizione alla dottrina metrica dello spazio pretende di potersi costrurre senza grandezza e senza misura, e di arrivare ad una concezione, che possa farci comprendere l'essenza stessa dell'estensione indipendentemente dall'idea di grandezza. Nasce allora inattesa questa conseguenza; non soltanto possiamo domandarci se sia possibile una misura dell'intensivo, ma anzi se in fondo facciamo noi altra cosa fuorchè misurare grandezze intensive?

Ora non c'è nessuna ragione plausibile perchè le proprietà di estensione o di spazialità, che sono contenute nella sensazione, debbano essere considerate come meno psichiche o più fisiche di quelle di intensità o di durata, che pur vi si ritrovano. Forsechè lo spazio non è soggettivo nel senso kantiano? Potremo noi conoscere qualche cosa di uno spazio oggettivo, che cioè fosse indipendente dalla nostra coscienza? E l'intensità stessa non è forse tanto come l'estensione, soggettiva e insieme oggettiva, nel senso che Wundt assegna a questa espressione? L'oggetto infatti, il fisico stesso, è forse altra cosa se non una certa combinazione e un più o meno costante rapporto di stati di coscienza? Kirschmann scivola qui forse senza volerlo o saperlo sul pericoloso terreno dell'idealismo assoluto, quando sembra dimenticare, che se è verissimo che l'oggetto è appunto questa combinazione fissa o mutevole di stati del soggetto, deve pur essere anche qualche cosa di ulteriore e di esteriore ad esso, senza di che riuscirebbe assolutamente impossibile spiegare la costanza o la normalità di queste combinazioni, in altre parole la legge della loro formazione nel soggetto medesimo.

Una riprova poi che i valori estensivi sono riducibili a quelli intensivi, si ha in ciò, che non è possibile alcun concetto di grandezza senza il confronto, e che la comparazione, che presuppone necessariamente la discriminazione, è mai sempre una questione d'intensità, anche quando si tratta di grandezze estensive. Quando

noi percepiamo una linea od una distanza come più grande di un'altra, fondiamo questo giudizio sul terreno della intensità, sia interessati dalla percezione diretta delle grandezze spaziali, che entrano nel paragone, sia dalle sensazioni riprodotte di natura specifica, qualunque sia il nome che si voglia dar loro, sensazioni muscolari, d'innervazione, di movimento. Anche quando coi più squisiti strumenti di precisione noi cerchiamo di eliminare l'insufficienza dei nostri organi sensoriali e motori, ogni misura psichica non è mai puramente fisica, anzi è appunto questo soppra più di psichico, che ne costituisce il valore. Non vi sono grandezze esclusivamente estensive, e ciò che v'ha di grandezza nell'estensione stessa è appunto l'intensità, che vi è presupposta, e che solo è suscettibile di misura (1). Tolta di mezzo la tradizionale distinzione tra grandezze estensive ed intensive, dichiarato anzi che ogni grandezza è intensiva, senza di che non sarebbe misurabile, si deve però riconoscere ch'essa presuppone anche una limitazione estensiva, come *conditio sine qua non* della sua esistenza. Lo spazio quindi della nostra intuizione ha un duplice contenuto: un elemento qualitativo originario e specifico, che non si lascia ulteriormente determinare, ciò che chiameremmo la spazialità o l'estensione, ed uno aggiunto mediante l'intensità ossia la grandezza.

Eliminando il dissidio tradizionale tra nativismo ed empirismo, Kirschmann pone i termini di opposizione sotto un triplice punto di vista: 1° *problema gnoseologico metafisico*, che concerne la natura soggettiva od oggettiva, relativa od assoluta dello spazio; ossia la risposta a questa domanda, lo spazio è soggettivo ovvero si può anche conoscere qualche cosa di uno spazio oggettivo? 2° *problema gnoseologico psicologico*, che concerne l'elementare o complessa natura dello spazio, e qui la domanda sarebbe: lo spazio è semplice, che è quanto dire non definibile, nè spiegabile, ovvero può esso dedursi da qualche altro elemento della coscienza, che non sia spaziale? 3° *problema fisio-psicologico* ossia quello dell'ordine delle nostre percezioni spaziali. Esso può formularsi così: quali sono i fatti e le leggi, che stanno a base dell'ordine armonico delle percezioni spaziali fra loro, e fra esse e il restante contenuto della coscienza?

---

(1) Bourdon, *La perception des grandeurs* (" Rev. Phil. ", nov. 1912), 433-448.

Il primo problema, secondo Kirschmann, fu risolto in modo definitivo da Kant: lo spazio è un fatto di coscienza e d'altro spazio nulla sappiamo. Le cose del mondo esternò anche se cerchiamo di pensarle come assolutamente indipendenti da noi, sono pur sempre gruppi di stati di coscienza. Nulla sappiamo di un oggetto assoluto, di un *quid* che fosse posto totalmente fuori d'ogni rapporto colla nostra coscienza. Le stesse parole oggetto ed oggettivo non possono avere alcun valore, se non siano prese nel significato dato loro da Clifford e Wundt di oggetto della rappresentazione, che è quanto dire prodotti d'astrazione e di costruzione concettuale. Tale è appunto lo spazio.

Quanto al secondo problema falliscono tutti i tentativi di dedurre lo spazio da qualche cosa di più elementare e non spaziale. Il carattere fondamentale dell'esteso non è già da ritrovarsi nel concetto di grandezza, il quale a sua volta, come vedemmo, si riduce ad intensità, ma deve invece essere un *quid* qualitativamente specifico che si esprime nella semplice e spontanea formula: questo corpo non è quello, questo luogo non è quest'altro, questa direzione non è quest'altra... Lo spazio adunque può essere definito come quel dominio qualitativo, specificatamente distinto da tutte le altre qualità degli oggetti, e, come tale, dato nella nostra coscienza semplicemente e direttamente, non è definibile nè spiegabile, nel senso di ricondurlo ad alcunchè di più semplice.

Al terzo problema risponde la teoria di Wundt dei segni locali complessi. La distribuzione ordinata delle nostre percezioni nello spazio poggia sulla collaborazione delle qualità estensive, date originariamente, coi diversi sistemi di elementi intensivi. Mediante le prime distinguiamo luoghi e direzioni, coi secondi apprezziamo o misuriamo grandezze o distanze. La discriminazione spaziale è per così dire *a priori*, mentre la distribuzione degli oggetti secondo la grandezza e le distanze, basata sulle comparazioni intensive, è *a posteriori*. Anche un occhio immobile, che sarebbe incapace di apprezzare grandezze e distanze, potrebbe ciò non di meno possedere discriminazione spaziale, allo stesso modo che avrebbe discriminazione cromatica ed acromatica. Per esso un punto non si confonderebbe con altro, nè una direzione con un'altra.

L'importanza che la distribuzione spaziale degli oggetti, che cadono nella nostra esperienza, ha per l'ordinamento stabile del mondo esteriore, in cui viviamo, induce l'autore a formulare questa con-

clusione: non tanto il principio della conservazione della quantità di materia, quanto quella della conservazione delle relazioni proporzionali degli spazi interessa il nostro adattamento al mondo. Se fosse possibile supporre la riduzione dell'intero universo, e di noi con esso, ad un centomilionesimo della sua attuale grandezza, il mondo sarebbe pur sempre lo stesso che è attualmente. Allo stesso modo noi possiamo pensare possibili oscillazioni di grandezza nel mondo, che, non rendendosi sensibili alla nostra coscienza, non alterano per nulla il sistema del nostro adattamento. Ciò che chiamiamo lo spazio tridimensionale è un presupposto convenzionale, che l'esperienza dimostra appunto in armonia coi rapporti, che noi instituiamo praticamente colle cose. Il concetto comune di dimensione, dedotto dalle direzioni fondamentali e coordinate, non poggia sulla natura essenziale dell'intuizione spaziale. Per ogni punto v'ha nello spazio una molteplicità infinita di direzioni, e nessuna di esse vanta un maggior diritto sulle altre, per essere considerata come direzione fondamentale. Si potrebbero quindi in teoria scegliere tante direzioni quante si volessero per farne delle dimensioni. Solo un principio di economia ci persuade a limitarne il numero al *minimum* possibile. Se la determinazione d'un punto nello spazio abbisognasse per noi di almeno quattro determinanti, noi ammetteremmo non meno di quattro dimensioni. Ma poichè l'esperienza ci persuade del contrario, il nostro spazio è tridimensionale e gli iperspazii non sono che il prodotto di speculazioni arbitrarie (1).

Non bisogna infatti dimenticare che una geometria per se stessa non è necessariamente una scienza dello spazio, ancorchè si possa forse dimostrare il carattere empirico di quella particolare geometria tridimensionale, che per molto tempo fu considerata come l'unica reale. È possibile pensare e costruire una geometria puramente numerica, estranea ad ogni nozione di spazio. Una tale geometria offre questo interesse filosofico, di dimostrarci che i suoi teoremi non sono inerenti ad una realtà esterna, o ad una forma

(1) P. Carus, *The foundations of Mathematics*, 88, citato da G. Lechalas, *Étude sur l'espace et le temps*², 42. Cfr. Stallo, *La matière et la physique moderne*, 161-194; M. Boucher, *Essai sur l'Hiperspace*, etc., 1902. Sulla quarta dimensione, in rapporto alla stereochimica, vedi le osservazioni di Freundler riportate da Lechalas, op. cit., 177. Cfr. Kirschmann, op. cit., 107 seg.

di esteriorità. Questa geometria è, secondo la definizione di De Tilly, una pura scienza d'intervalli e l'intervallo non è che un numero, che caratterizza una copia di punti, mentre un punto non è poi in fondo altro che una semplice lettera. Si può quindi imaginare un sistema geometrico, nel quale tutti gl'intervalli vengono arbitrariamente fissati (1).

Lechalas crede possibile superare l'antinomia kantiana, che afferma e nega la limitazione dello spazio e del tempo, combattendo il principio della realtà continua e quello della infinità applicati al mondo, che è oggetto della nostra esperienza. L'universo è realmente un discontinuo, di cui noi mediante l'illusione della continuità, che colma le sue lacune, supponiamo l'insieme corporeo e l'ininterrotta successione dei fenomeni. In realtà niente legittima fuori di noi questa continuità, chè anzi spazio e tempo infiniti implicano contraddizione. Il tempo non è infinito: la durata non è una continuità, ossia un composto di un'infinità di istanti reali. E d'altra parte lo spazio non è che una possibilità di relazioni, e queste possono assumere qualsiasi valore: ecco ciò che esprime la sua divisibilità all'infinito, mentre il numero degli elementi, tra i quali esistono queste relazioni è essenzialmente finito. Avvenendo un cambiamento di rapporto tra due punti, questo non avviene d'un modo continuo, per guisa che la distanza di quei due elementi abbia preso in realtà un infinito numero di valori distinti (2).

L'ultima esposizione sistematica del problema è quella presen-

---

(1) Lechalas, op. cit., 11, 22-23.

(2) Lechalas, op. cit., 253 seg. Sulla questione è citato il notevole pensiero di Boscovich *(Theoria Philosophiae naturalis)*: il suo spazio " constat non solis punctibus sed punctibus habentibus relationes distantiarum a se invicem, eae relationes in mea theoria non constituuntur a spatio vacuo intermedio, quod spatium nihil est actu existens, sed est aliquid solum possibile, a nobis indefinite conceptum, nimium possibilitas realium modorum localium esistendi cognita a nobis recludentibus mente omne hyatum. Constituuntur a realibus existendi modis, qui realem utique relationem inducunt „. L'illusorietà dell'infinita divisibilità è dichiarata da Boscovich così: dividendo un intervallo dobbiamo collocarvi sempre un numero finito di punti, e tra questi, altri sempre in numero finito ecc. " ut infinitum sit tantummodo in possibilib.s, non autem in existentibus „. Sono anche interessanti le notizie di Lechalas sulla concezione spaziale neoscolastica di Nys, 276-268.

tata da Alois Müller (1). Partendo dall'opposizione fra l'interno e l'esterno (fisico e psichico), quale dato di fatto immediato, e collocandosi sopra un terreno di neutralità gnoseologica, in cui possano pacificamente incontrarsi Idealisti e Realisti (2) egli, che pensa di fondare la sua soluzione in pari tempo sulla critica della conoscenza e sui risultati delle più recenti ipotesi fisiche (3), è ricondotto ad una parziale restaurazione del kantismo, in quanto afferma l'apriorità spaziale nel soggetto, ed insieme del newtonismo, in quanto fa dello spazio un oggetto, un assoluto indipendente dalle cose, fuori di noi. La sua conclusione diventa quindi quella di una sintesi de' più opposti punti di vista, sintesi conseguita sulla base di deduzioni d'ordine puramente logico, e di induzioni rigorosamente scientifiche. Come dato della conoscenza nel soggetto, lo spazio è *a priori*; ma il ritorno a Kant è preceduto da acutissime osservazioni critiche sul valore esclusivamente logico-metafisico del suo formalismo aprioristico, che non ha nulla a che fare coll'origine psicologica della rappresentazione spaziale (4).

Come dato fisico, è affermata la realtà oggettiva dello spazio, anzi il suo valore di assoluto (5). Il mondo della realtà deve corrispondere a quello della fenomenalità. Ora in questo l'esperienza esterna è subordinata alla forma intuitiva della spazialità. Dunque deve sussistere lo stesso dualismo nel mondo della cosa in sè; ossia devono in esso pensarsi i fattori della nostra intuizione spaziale, distinti dai fattori della nostra esperienza fenomenica, che si stampa nella forma dello spazio. Certo questi fattori oggettivi della forma spaziale in noi, non sono spaziali nella realtà fuori di noi, ma sono però per se stanti e indipendenti dalle cose, ossia da quegli altri fattori, che, costituendo per noi il mondo dell'esperienza, lo realizzano nello spazio.

Non però inversamente sono le cose indipendenti dallo spazio reale, come non sono le nostre esperienze fisiche dalla sua intuizione. Lo spazio può dunque esser pensato come un assoluto, di

(1) A. Müller, *Das Problem des absoluten Raumes und seine Beziehung zum allgemeinen Raumproblem*, 1911.

(2) Idem, op. cit., 3-5.

(3) Idem, *ib.*, 56-89, 90-121.

(4) Idem, *ib.*, 70-79, 136-141.

(5) Idem, *ib.*, 87 seg., 93 seg., 100-110.

fronte al quale le cose si trovino in rapporto di dipendenza; rapporto che può essere concepito come una specie di emanazione, escludendo naturalmente da questo concetto ogni senso mistico. Lo spazio è la sostanza originaria delle cose (*Urenergie*), sostanza non materia s'intende, chè materia sono appunto le cose, i corpi che ne derivano. Bisogna, per abbracciarne tutta la portata, mettere questa veduta in relazione con le più moderne ipotesi sull'intima natura energetica ed elettrica dei corpi (1).

Sollevando lo spirito alle più alte regioni dell'essere, la fisica è forse in grado di darci ragione del massimo problema. L'Universo, deponendo la sua doppia maschera, si svela finalmente all'occhio della mente nella sua profonda ed ultima struttura. Che cosa diventa lo spazio se non la matrice platonica delle cose, che costituiscono il mondo? La fisica moderna può infatti rispondere che lo spazio è l'etere. L'etere appunto, questa sostanza quasi materiale diventa l'*ubi consistam*, il punto d'appoggio di tutta la fenomenalità fisica. quando venga concepito come il regno della quiete, il sistema d'inerzia assoluta, a cui si possano riferire tutti i cambiamenti, tutti i movimenti delle corporee realtà dell'universo.

Esso solo, che è un sistema di fissità e di stabilità, permette la concezione di un moto assoluto rispetto a sè. Non i corpi in riposo od in moto, ricondotti a campi elettrici o magnetici, agiscono sopra di esso, ma esso sopra i corpi. Ed il tempo è appunto il prodotto di questa relazione tra cose e spazio, ossia tra materia ed etere. Quest'ultima deduzione, che può ricavarsi nel passaggio dalle teorie meccaniche all'elettro-magnetiche del mondo, contiene un vago ricordo dell'antica dottrina d'Aristotele, è la riaffermazione in veste nuova del motore immobile dell'Universo.

---

(1) A. Müller, *Das problem*, cit. 80-81.

CAPITOLO III.

Il tempo ed il divenire nel soggetto e nell'oggetto.

Anche qui possiamo porre il problema sotto la duplice forma epistemologica e psicologica. Quando si parla di realtà del tempo evidentemente non si tratta di provarne la realtà empirica, perchè questa non ha bisogno di giustificazione alcuna, essendo un dato immediato della nostra coscienza, bensì della sua giustificazione metafisica; esiste cioè tempo fuori dell'esperienza, tempo non già forma o contenuto dei processi psichici del soggetto, ma qualità oggettiva della cosa? Il mondo è per noi uno spettacolo di variazioni continue. L'accadere è il comune denominatore, a cui tutti i fenomeni possono ridursi. Ora ogni cambiamento suppone una durata. Nessun fatto può accadere se non in un dato momento. Qui possono presentarsi diverse ipotesi (1): o il tempo e le cose, che durano in esso, sono elementi distinti, ovvero il tempo è una qualità delle cose. Nel primo caso esso è una realtà sostanziale,

(1) Petronievics, op. cit., 125 seg., enuncia così le tre possibili ipotesi sul tempo: *a)* il tempo concepito quale entità reale accanto alle cose ch'esso contiene; *b)* il tempo pura relazione tra le cose; *c)* il tempo come modo del pensiero. L'impossibilità di *a* si deduce da ciò che il tempo come entità distinta delle cose, come l'alveo della corrente, o viene diluito in parti che si pensano successive, e in questo caso si ha un raddoppiamento della realtà e del tempo stesso, ovvero lo si solidifica pensandolo come un blocco stabile e in tal caso si riduce allo spazio. Falsa è anche *c*, anzi l'A. dimostra che tra *a* e *c* c'è questa sola differenza: nella prima il tempo è la condizione assoluta dell'esistenza delle cose oggettive, nella terza degli stati soggettivi, ossia delle due fenomenalità. Rimane per esclusione dimostrata *b*, il tempo è l'immediata immanente relazione di successione delle cose (130-133). Il simultaneo ed il successivo si riconducono alle due fondamentali categorie della quiete e del moto. Variazione e successione si equivalgono.

estrinseca alle cose che mutano, nel secondo vi è intrinseco, e non ha altra esistenza che quella delle cose stesse. Fin qui restiamo nell'ipotesi oggettiva, ma è chiaro che è possibile anche una terza ipotesi di carattere eminentemente soggettivo, per cui il tempo si risolve in una relazione tra noi e le cose. Intanto è fuor di dubbio che, posto il divenire come carattere fondamentale della realtà, per modo che si possa affermare che l'essere è accadere, non quindi come molti dicono che l'essere diventi ossia che il diventare sia un predicato dell'essere, mentre essere e diventare sono termini equipollenti, il tempo appare come anteriore allo spazio, per meglio dire il tempo è più reale dello spazio, allo stesso modo che la dinamica è più reale della statica. Se la successione suppone il tempo, la causalità, che si risolve in successione costante, lo presuppone anch'esso, poichè causa ed effetto si convertono in antecedenti e conseguenti. Corre però un divario tra il processo logico nel passaggio dalle premesse alla conseguenza e il processo fisico in quello dalla causa all'effetto; mentre questo è assolutamente temporale, il primo manca di tale carattere, cioè non è consecutivo, ma simultaneo. L'effetto necessariamente tien dietro alla causa, mentre l'illazione, che è implicitamente contenuta nelle premesse, esiste anche prima d'essere esplicitamente ricavata. Nell'ipotesi di un tempo considerato come alcunchè di estraneo alle cose si possono offrire due punti di vista notevolmente diversi. O esso è una sostanza immutabile, che contiene gli eventi, paragonabile ad un immobile oceano navigato dalle cose, che avvengono come fatti, ovvero è una serie per se stante, simile a fiume, che trascina i fatti verso di noi o verso qualche cosa fuori di noi, od anche che trascina noi verso l'apparente movimento delle cose. Che possa essere una sostanza unica, eguale, uniforme, è escluso da ciò che la sua esistenza non spiegherebbe affatto la temporalità delle cose, che sono essenzialmente varie nella loro durata e nei loro processi di evoluzione, per modo che sarebbe necessario ricorrere alla ipotesi di un altro tempo, quello delle cose, ossia il problema si ricondurrebbe al suo punto di partenza. E nemmeno potrebbe evitare questa difficoltà la ipotesi di una serie temporale per se stante e distinta dalle cose. Noi ci potremmo domandare in tal caso quale sarebbe la direzione del suo movimento; dal passato per il presente verso l'avvenire o inversamente? Chi potrebbe determinare questo corso? Di più, procede la serie temporale di pari passo coi cam-

biamenti delle cose? Chi potrebbe impedirci di concepire la fiumana del tempo *a fronte* invece che *a tergo*, per modo che uscendo dal futuro il suo corso vada a sfociare nel mare del passato? Ma sia il tempo imaginato come serie distinta dalle cose, parallela nel suo corso al *fieri* dell'essere, ovvero opposta, certo è che nessun punto di contatto vi sarebbe tra un sistema reale continuamente mutantesi ed una serie temporale da esso indipendente. In tal caso che significato o che azione ascrivere al tempo nel regno dell'essere? Come esso è estraneo alla realtà così questa è indipendente da esso. Ricadiamo nella obiezione di prima; il reale avendo nel suo processo evolutivo e formativo una qualche velocità, questa implica una misura temporale e si rende necessario un secondo tempo come nell'ipotesi precedente. E aggiungi che un tempo pensato come una serie reale avrebbe nella successione de' suoi momenti una velocità misurabile, ossia supporrebbe un proprio tempo anch'esso.

A tale inevitabile assurdità ci spinge il concetto di tempo, quale una persistente sostanza, ovvero una serie sostanziale. Nell'uno come nell'altro caso non potremmo evitare una duplicazione parallela del reale, il che è pur troppo una delle più spiccate tendenze dello spirito.

Abbandonando perciò tali ipotesi, che implicano contraddizione e *regressus in infinitum*, veniamo alla critica della realtà del tempo non come proprietà delle cose, ma come forma del loro accadere. Su questo terreno appunto Brömse (1), la cui analisi del tempo è

---

(1) H. Brömse, *Die Realität der Zeit* („Zeitschrift für Philos. etc. „, 114 B., 27 seg.). Nello stesso senso cfr. Döring, op. cit., 11-12, 16, 23-26; J. E. Boodin, *Time and Reality* („ Psychol. Rewiew „, VI, 3, 1904, 34-26, 69). In senso opposto accentuarono l'idealismo soggettivo B. Tschitscherin, *Raum und Zeit* („ Archiv für Syst. Phil. „, V, 1899, 137-158, 253-285); P. von Rechenberg-Linten, *Die Zeit* (*Ib.*, XVI, 87-103); Mc-Taggart *The unreality of time* („ Mind „ N. S. XVII, 457-474). Cfr. *In what sense, if any, do past and future time exist* (*Discussions* by Bosanquet, Hodgson, Moore) in „ Mind „, N. S., VI, 228-240. — Hodgson, op. cit., I, ch. 3, *The time stream*, 136 sg.: la durata, questo elemento comune a tutte le sensazioni, è ciò che chiamiamo il tempo, che può definirsi la *duration of empirical change* o la *duration of process*. Astrattamente considerato il tempo, come durata in sè, indifferente al mutamento o alla permanenza, è un *ens imaginarium*, pensato come un *medium* unilineare, in cui tutti i cambiamenti e tutti gli stati prendono posto. — Cohen, op. cit., 127 seg.: discutendo sulla categoria del tempo, dimostra l'insufficienza della pura intuizione kantiana, e

forse uno dei più notevoli contributi che il pensiero tedesco moderno abbia recato a questo problema, compie la sua decisa separazione da Kant, rifiutando il suo puro soggettivismo. Qui, secondo lui, il tempo conquista il suo pieno diritto alla realtà.

Per mio conto, mentre riconosco giusto il suo concetto che il tempo non è creazione pura del soggetto, nè forma in lui preesistente all'esperienza, ma che la sua emersione nella coscienza suppone necessariamente condizioni ad essa estranee, in altre parole che il tempo fa parte della realtà, non comprendo però come l'acuto critico non abbia fatto un passo più in là, e non abbia superato l'abisso puramente fittizio, che qui come in molti altri campi metafisici divide l'oggetto dal soggetto, per entrare in quell'ordine

---

afferma che ai due comuni modi in cui il tempo viene concepito, successione e simultaneità, si deve aggiungere l'anticipazione. L'anticipazione anzi (131-132) è la caratteristica del tempo. Il futuro è il punto di partenza, non il passato. Dal *noch-nicht* emerge il *nicht-mehr*. Dal fatto originario del futuro ricaviamo la distinzione del passato. Il presente oscilla nella serie costituita di punti anticipati sul futuro e sottratti dal passato. Il tempo è organo del futuro, e può definirsi come categoria dell'anticipazione. — Notevoli osservazioni ha fatto più recententemente J. S. Mackenzie (*Notes on the problem of time*, " Mind ", N. S., XXI, 329-346): il tempo, la cui apprensione è concettuale. non è, in sostanza, nè qualità, nè relazione, ma forma ed ordine infiniti, e non può però considerarsi come un tutto infinito. Esso è la forma del cambiamento, e il cambiamento è il fatto concreto, di cui il tempo è l'ordine formale. Se il cambiamento è reale, reale è anche il tempo come sua forma. Vi può essere inadeguatezza nella nostra apprensione della realtà, il cui ordine si offre a noi sotto le immagini di numero, spazio, tempo, ecc.; ma in definitiva la realtà stessa deve contenere in sè qualche *counter-part* di questi ordini. L'A. nega che l'ordine causale s'identifichi con quello temporale. Gli eventi nel tempo si presentano più o meno contingenti, ed è perciò che noi vi cerchiamo un qualche sottostante sistema che determini il loro accadere. Riusciamo in ciò più o meno, guidati dalla fede scientifica, fede cioè che il contingente fenomenico sia partecipe d'un ordine intelligibile, il quale ci sfugge. Sulla questione se si possa parlare d'un principio degli eventi temporali, ciò che porta a domandarci se vi possa essere qualche cosa che stia come *causa sui*, e se il processo temporale si applichi all'assoluto, l'A. conclude che il tempo in cui tutto passa, può essere non temporale, nel senso cioè che non passi, ossia può esservi un ordine essenzialmente immutevole nella totalità permanente del reale. Il tempo può essere pensato soltanto come una delle forme che sono contenute nella vita dello Spirito, il cui sogno o la cui veste od emanazione è appunto l'Universo. Cfr. anche Mc. Taggart, *The relations of time and eternity*, " Mind ", N. S., XVIII, 343-362; Id., *Time and the Hegelian dialectic*, id., II, 490-504; III, 190-207.

di maggiore realtà che è la relazione tra noi e le cose, il vero reale, il reale umano, l'unico reale, che nasce per la nostra coscienza nel contatto continuo tra il mondo e lo spirito. Se lo spirito è una forma dell'essere, la coscienza che nasce dalle sue relazioni colle altre sfere dell'essere, con cui entra in contatto nell'esperienza, è una parte della realtà, anzi è per noi tutta la realtà. Non bisogna guardare questa relazione nè esclusivamente dal lato dell'oggetto, nè da quella del solo soggetto. E ciò che crea il tempo è dopo tutto in certo qual modo l'inserzione dell'unità fisio-psichica nel corso delle cose, e l'orologio segnalatore dei processi di quell'unità, che scande il tempo, è la nostra coscienza. Seguendo ne' suoi particolari dialettici questa discussione sulla natura del tempo tanto dal lato dell'oggetto, quanto da quello del soggetto, ci si accorge che qui l'espressione di tempo è forse male a proposito adoperata, poichè meglio si direbbe, studiare i modi o le forme dell'accadere sia fuori di noi nelle cose, sia dentro di noi nella coscienza, donde poi emerge il tempo, la cui essenziale natura è la relazione. E questo mi pare sfuggire all'acuta indagine del Brömse come alla più parte degli autori, che trattano della questione. Se insisto sul carattere di relazione, che forma sostanzialmente l'idea di tempo, è perchè tale è appunto il mio modo personale di vedere le cose.

Ma ritorniamo al punto di partenza: il tempo è una forma dell'accadere. Rinnovando l'antica distinzione logica, che nella cosa oppone l'*essentia* all'*existentia*, possiamo formulare il quesito: il tempo è una determinazione dell'*essentia* della cosa, ovvero si riferisce alla sua *existentia?* Brömse risponde che il tempo non può essere nessuna determinazione dell'*essentia* (1). Esaminando cioè la comprensione del concetto di una cosa, animale, fiore, uomo, ecc..., noi non connotiamo il tempo; i caratteri necessarii a pensarsi per realizzare la cosa non comprendono il tempo, ciò che in altre parole si potrebbe esprimere dicendo: l'essenza non predica il tempo. Il contrario deve invece dirsi dell'esistenza. Per il solo fatto che assegniamo ad una cosa l'esistenza, la determiniamo nel tempo (2). Questa sem-

(1) Brömse, art. cit., 34.

(2) Anche Hodgson (op. cit., I, 205-206) distingue su questa base l'*esse* dall'*existere*; quest'ultimo si connette sempre con una qualche porzione della corrente temporale, ciò che non accade mai del primo.

plice riflessione ci permetterebbe di riprendere sotto il punto di vista del tempo la classificazione dei giudizii. Noi siamo abituati a pensare la Logica come assolutamente indipendente da condizioni di tempo e spazio, ma non sarebbe possibile riformare almeno in parte questo nostro presupposto, e costruire una Logica fondata su relazioni spaziali e temporali? Tra le diverse forme di giudicazione non sarebbe possibile distinguere quelle che presuppongono il tempo (o lo spazio) e quelle che invece ne sono indipendenti? I giudizî sotto questo aspetto si dovrebbe distinguere così: quelli in cui il rapporto tra il soggetto e il predicato è pensato in uno dei modi del tempo presente, passato, futuro, od anche in tutti e tre ad una volta, modo durativo, ovvero è pensato fuori dei modi del tempo (1). Non basta però l'analisi del verbo, come *Zeitworth*, a darci

---

(1) Chr. Sigwart, *Logik*[3], I, 115-116, esplicitamente tratta della relazione temporale dei giudizî narrativi (*erzählende Urteile*) ossia di quei giudizî (66), in cui funziona come soggetto qualche cosa che noi ci rappresentiamo quale esistente individualmente, in opposizione ai giudizî dichiarativi (*erklärende Urteile*), in cui la rappresentazione del soggetto consiste nel significato d'una parola senza che si affermi qualche cosa di un'individualità determinata. Ogni cosa che sia individualmente è per noi data nel tempo, vi occupa una data posizione, durandovi più o meno, spiegandovi un'attività e rendendovisi intuibile colla mutazione delle sue proprietà possibili. Tutti i nostri giudizî sopra la natura, le qualità, le attività e le relazioni delle cose singole, impongono necessariamente un riferimento al tempo, ed ogni giudizio di tal natura è valevole solo per un determinato tempo. La proposizione concernente l'attività è manifestamente temporale, parte invece dei predicati qualitativi sembrano mancare di temporalità, in quanto siano pensati invariabili, e vengano considerati come imposti dalla natura stessa del soggetto. Solo dinanzi alla generale possibilità, che nonostante l'identità del soggetto, le sue qualità cambino, può eccezionalmente aver luogo questo rapporto temporale. Ogni denominazione fatta con *nomen proprium* esclude il tempo, e vale pel soggetto senza riguardo a distinzione di durata. Gli altri giudizî denominativi limitano la loro validità ad un tempo determinato; in quanto ogni denominazione lascia sottintesa una predicazione di qualità, di azioni, questa può essere enunciata successivamente diversa. È dunque dell'essenza del giudizio narrativo ch'esso sia emesso nella sua pienezza soltanto quando implichi il tempo pel quale l'unità del soggetto e del predicato sia oggettivamente valevole; esso quindi deve venire espresso nel presente, nel passato o nel futuro, ed è un criterio della perfezione logica d'una lingua il grado con cui essa è capace di esprimere mediante la predicazione il rapporto col tempo. Solo all'incoerente pensiero del fanciullo legato all'oggetto del momento attuale, tutto è presente

la chiave di questa distinzione, poichè esso può nel linguaggio talvolta includere e talvolta escludere l'idea di tempo, come appare dalle due proposizioni: i corpi sono pesanti, Pietro è ammalato, dove nella prima il verbo *essere* ha un valore puramente esplicativo e manca d'ogni determinazione temporale, mentre nella seconda l'indicazione di tempo è manifesta, e il verbo compie una funzione copulativa. Come giudicare di fronte a ciò la distinzione kantiana tra giudizii analitici e giudizii sintetici? La natura extratemporale dei primi appare manifesta, appunto perchè nel loro carattere esclusivamente esplicativo la predicazione ricavata dal soggetto mediante l'analisi del suo contenuto esclude l'idea del tempo. È in questo senso che i giudizii di definizione non contengono determinazione temporale, eccezione fatta della definizione per genealogia, nella quale il concetto di tempo è anzi posto nella massima evidenza. Mentre invece questa determinazione temporale spicca in sommo grado nei giudizii sintetici *a posteriori*, sempre quando ciò che cade sotto l'esperienza conservi valore di individualità, e non sia stato elevato dalla funzione generalizzatrice dello spirito a principio, perchè ogni universalità è assolutamente fuori del tempo. Forse si potrebbe tentare questa nuova distinzione del giudizio: il giudizio ideale, ossia l'espressione di una legge e il giudizio reale ossia la constatazione di un fatto. Tutte le leggi o proposizioni generali, in quanto risultano da processi astrattivi e sono una considerazione puramente teorica ed ideale delle cose, stabiliscono un rapporto tra soggetto e predicato fuori d'ogni modalità spaziale e temporale. In questo senso è molto giusto dire che la vera espressione di una legge è sempre fatta sotto la forma condizionale, in quanto cioè non esprime ciò che accade veramente, come forse si potrebbe intendere dicendo: tutti i corpi si attraggono, ovvero i corpi si combinano secondo rapporti fissi di peso; ma piuttosto ciò che, poste certe condizioni, deve conseguirne, onde meglio la legge si esprimerebbe dicendo: se due corpi pesanti sono soggetti, senza causa perturbatrice o inibitrice, all'influenza, che essi esercitano l'uno sull'altro secondo le loro masse, la forza della

---

quanto a lui dinanzi aleggia; ma colla chiarezza dell'autocoscienza e la sua forza ordinatrice, cresce anche la capacità di distinzione temporale. — Sulle determinazioni spaziali e temporali nel concetto, cfr. WUNDT, *Logik*[2], I, 150-151.

loro attrazione è direttamente proporzionale al prodotto delle masse, e inversamente proporzionale al quadrato della distanza; ovvero se alcuni corpi si combinano, le loro combinazioni avvengono secondo rapporti fissi di peso (1). Ma si consideri che l'antecedente e il conseguente, ipotesi e tesi, condizione e condizionato d'un giudizio ipotetico non sono affatto rapporti temporali. Se l'acqua bolle, scotta, equivale a dire l'acqua bollente scotta e non c'è fra i due termini rapporto di tempo. Se la temperatura cresce, il termometro sale, non è giudizio che abbia valore temporale, mentre i due fatti sono in realtà uno solo. Le leggi quindi, che esprimono ciò che vi è di costante e di uniforme, ossia il corso della natura, sono fuori del tempo e dello spazio, non indicano ciò che accade, ma i modi costanti dell'accadere, non descrivono la realtà storica, bensì stabiliscono la idealità naturale, le forme del divenire come il nostro spirito le ha fissate.

Nè sotto lo stesso aspetto del tempo può conservarsi la distinzione tra giudizii esistenziali e giudizii di valore, poichè gli uni e gli altri possono o no realizzarsi nel tempo, secondo che si riferiscano ad un avvenimento, ovvero ad una regola, visto che anche le giudicazioni apprezzatrici in cui il predicato sorge dall'attività pratica dello spirito e non da quella conoscitrice, possono acquistare carattere di generalizzazione o di leggi. Del resto come sarebbe possibile un'axiologia e una gerarchia di valori? I valori si oggettivizzano in quanto lo spirito ne fissa la legge, mentre per se stante ogni valutazione è un'esperienza ed ha per così dire un significato di singolarità e di storia, come piacere o dolore vissuto, allo stesso modo che un giudizio esistenziale è una sensazione od una percezione, e da una serie di tali giudizii si ricava una legge.

Esaminando in che modo il tempo possa influire sulla verità d'un giudizio esistenziale, è facile riconoscere che la coppia contradditoria A è B, A non è B può accampare diritto alla verità,

---

(1) Le leggi sono i rapporti delle cose, le forme dei processi pensati in circostanze universalizzate ovvero semplificate (Riehl, *Phil. Krit.*, II, 2, 248). La conformità alla legge della natura è un postulato logico (*ib.*). Nessuna legge può tradursi esattamente in fatto. Ogni legge è una proposizione condizionata da un *se*. Due masse si avvicinerebbero proprio secondo la legge di gravitazione, se esse fossero sole nel mondo (Id., *Zur Einfuhrung in die Philosophie der Gegenwart*, 245).

purchè il rapporto tra il soggetto e il predicato venga considerato in funzione di due momenti distinti t e t'. In tal caso la verità del giudizio A è B rimane tale per il tempo t anche se non fosse più tale per il momento t', in cui varrebbe 'l giudizio A non è B (1). È possibile quindi introdurre nella giudicazione un elemento temporale, che può assumere il valore di un ricordo, se si riferisce al passato, o di un'aspettazione quando si riferisca all'avvenire. Considerato sotto questo punto di vista un giudizio rispetto al tempo a cui si riferisce, è vero per l'eternità. L'esistenzialità, che in esso è affermata, equivale al riconoscimento in una cosa, che è passata, di una cosa che non può più passare. Mediante un giudizio esistenziale vero, il fatto in esso contenuto è da noi assunto dalla corrente temporale del passato, a cui appartiene, al regno extratemporale della verità eterna. In altre parole il fatto per se stesso caduco scompare, ma la verità, che afferma la sua esistenzialità, permane incancellabile. *What is done cannot be undone*, tutta la storia ha valore di eternità per la memoria che la possiede. Considerata a questa stregua, quale scienza dell'ultimo compimento dell'umana comprensione, la logica sta di fronte ai giudizi, come la geometria di fronte ai puri elementi dello spazio. Un giudizio vero acquista per essa il significato di esperienza eternizzata (*Ewigkeiterlebnis*), quasi fosse la ripetizione *ad infinitum* dello stesso giudizio attraverso il tempo futuro senza interruzione per modo da comporre la serie A', A'', A'''..., A^n in cui la stessa verità è esposta in una infinità di atti giudicativi consonanti. Questi atti giudicativi sono per se stessi caduchi, ma la verità in essi esposta è permanente. Gli atti giudicativi sono per così dire il vitale lavoro cerebrale, che si deve compiere per poter pensare ripetuta la verità, che rappresenta il comune contenuto di questi giudizî consonanti. Ogni verità ha un carattere di generalità, quand'anche si tratti d'una verità individuale. Questa generalità dipende dalla sua implicita estensione nel tempo, potendo essa sempre diventare il contenuto di un'infinita serie di giudizî conformi A' A''... Un giudizio di fatto è dunque l'apprendimento di un universale nello stesso dato particolare. Questa attitudine del particolare all'universalizzazione logica assume la sua forma più compiuta in quel

(1) Renouvier, *Problèmes métaphysiques*, 82.

meraviglioso artifizio che è la numerazione. Per essa infatti ciò che di speciale è stato dalla mente riconosciuto in una cosa viene elevato ad una generalità, che compete ad ogni altra cosa. Ma che cosa è propriamente questa specialità, che, pur essendo alcunchè di assolutamente peculiare ad una di esse compete senza eccezione a tutte le cose? evidentemente questa specialità, che riconosciamo in ciascuna cosa, è appunto la sua unicità, e questo carattere appartiene precisamente ad ogni cosa in quanto individuata. E così, in quanto noi numerando fissiamo l'attenzione sul carattere di unicità di una cosa, come su alcunchè che in tutte le altre si ritrova e quindi non teniamo conto di quali attributi quell'unicità di una cosa si costituisca, il noverare è una tal maniera di giudicazione, in cui principalmente non si vuol fare nessuna distinzione tra il modo specifico, in cui si attua una data unicità e il modo generale, in cui questa stessa unicità si realizza. Ben può dirsi che in tal caso la distinzione tra l'uno come idea del soggetto, e l'uno come idea del predicato, ci è indifferente, ciò che in altri termini significa che è per noi nel giudizio di numerazione di fatto abolita la distinzione fondamentale tra il soggetto e il predicato. Egualizzati soggetto e predicato, il principio di identità prende qui la forma di un principio d'equazione, che è il fondamento del giudizio matematico. Al posto dei giudizii entrano le equazioni i cui membri di dritta e di sinistra sono permutabili, visto che qui non si tien conto delle qualità che individualizzano il soggetto e il predicato nel giudizio comune. Questo modo di conoscere, caratterizzato dalla giudicazione indifferente di fronte alle qualità del soggetto e del predicato, può - ben dirsi neutrale (*neutrale Besinnung*). La matematica è la scienza del pensiero neutrale. Qui sta il più alto grado di quel processo logico che possiamo definire la stemporalizzazione. Sottratte alla contingenza per essere inalzate al livello della necessità, le proposizioni matematiche acquistano per tal mezzo quel valore assoluto, che le caratterizza come verità universali (1).

Applichiamo questo principio alle due fondamentali categorie del pensiero. Data una sensazione attuale *a*, che cosa può esservi in

(1) Per i precedenti storici cfr. in C. Prantl, *Geschichte der Logik in Abendland*, III, 129-130, 253, la distinzione tra la *temporalis propositio* e la *localis propositio*, *ib.*, 395; Palagyi, 163 seg.; Bubnoff, op. cit., 37 seg.

essa, che valga a fissarle un posto nello spazio e nel tempo? Certo una tale assegnazione non dipenderà da nessuno dei caratteri, che possano esserle attribuiti in proprio, ossia che in altre parole costituiscano il suo contenuto qualitativo o quantitativo. Al contrario è piuttosto ciò, che in ogni impressione da noi conosciuta, vi ha di comune e costante, cioè il suo valore di unicità, la sua individualità, mercè cui non può essere scambiata con nessun'altra ed acquista nella serie di tutte le possibili impressioni una posizione singolare, irreversibile ed eterna, apprezzata appunto da noi come il suo elemento spaziale e temporale. Domandare onde sorge questa impronta di singolarità equivale a proporre di fronte alla nostra chiara coscienza del tempo e dello spazio il problema, se essi appartengano o no in qualche maniera alla materia delle nostre sensazioni, ovvero se ne rappresentino un fattore estraneo addizionale, che potrebbe pensarsi o preformato ovvero prodotto da altri concomitanti processi dello spirito. La risposta della psicologia moderna sarebbe nel primo senso: cioè che durata come estensione debbano considerarsi quali elementi inclusivi del fatto sensoriale. Coloro, che si mettono al di fuori di questo risultato dell'analisi della coscienza, debbono necessariamente indietreggiare di fronte alla natura enigmatica dello spazio e del tempo. Così fa appunto Palagyi (1), il quale, constatando che l'atteggiamento sensualistico del pensiero, il quale riduce il conoscere al sentire, porta a credere che, siccome i fenomeni hanno un certo ordine spaziale e temporale, vi dovrebbero essere elementi di sensazione per la spazialità e la temporalità dei fenomeni, trova poi che ciò contraddice ai dati dell'esperienza, secondo cui non si conoscono sensazioni di spazio nè sensazioni di tempo. Per uscire da questo equivoco conclude che bisogna cominciare affermando che la conoscenza non è sensazione, e la facoltà giudicatrice non può essere confusa con quella sensoriale. Solo, partendo da questo punto, si potrebbe pervenire ad una concezione del tempo e dello spazio libera da intrinseche contraddizioni. Tutto l'errore di questo ragionamento sta appunto in ciò che abbiamo notato più sopra che cioè l'autore sembra o vuole dimenticare, che, psicologicamente parlando, non è vero che il tempo e lo spazio non siano originariamente un ele-

(1) Palagyi, op. cit., 277 seg.

mento di sensazione. Egli ragiona così: nelle nostre impressioni e nei nostri ricordi noi troviamo il tempo e lo spazio, ma noi li troviamo senza che vi siano sensazioni proprie spaziali e temporali, come vi sono sensazioni di resistenza, di caldo o di colore. Com'è possibile ciò? come si può ritrovare nell'esperienza l'elemento spaziale e temporale di essa, mentre in questa stessa esperienza, non si dà alcuna particolare sensazione, la quale ci aiuti a trovare in essa la spazialità e la durata? Per spiegare ciò bisognerebbe quanto meno ammettere che vi fosse nella nostra esperienza come nella teoria dei segni locali di Lotze, qualche segno sensibile, che fornisca alla conoscenza i necessarî punti d'indicazione per ricostruire un ordine spaziale e temporale delle nostre esperienze medesime. Ciò equivarrebbe ad ammettere, per quanto sottili si volessero fare queste rappresentazioni di segni locali, un sistema di impressioni sensibili, disposte tra le altre ordinarie impressioni, aventi per ufficio di orientarci sulla posizione temporale e spaziale di queste ultime.

L'impressione A conterrebbe A', destinata ad orientarci circa la posizione spaziale di A. Ma in tal caso si solleverebbe spontanea la domanda: chi determina la posizione spaziale di A' se non un'altra impressione contenutavi A''? E analogamente dovremmo presupporre un'A''' per A'' ed un'A'''' per A'''. Dovremmo quindi ricorrere ad un'infinita serie di segni locali senza tuttavia arrivare mai ad essere definitivamente orientati circa la posizione spaziale di una sola primitiva impressione. In una parola, non è possibile che si possa trovare in una impressione un'altra più elementare o più semplice, la quale ci serva per determinare la posizione nello spazio o nel tempo della prima.

Ma l'errore è evidente: non si tratta di un'impressione in un'altra, ma di un elemento sensoriale che ha un valore di spazio e di tempo. Nello stesso processo di sensazione vi è qualità, intensità, durata e spazialità. La spiegazione poi del come una data sensazione prenda posizione in quel sistema, che mediante le operazioni di astrazione e di memoria diventa l'ordine abituale dello spazio e del tempo, può ottenersi da una teoria come quella enunciata da Lipps e svolta da James sui residui psichici e sulle linee di tendenza nei processi mentali. Ed è molto probabile che su questa via si possa giungere alla conclusione dell'identità fondamentale del tempo e dello spazio, in quanto psicologicamente par-

lando ogni *simul* è decomponibile in un *post* e in un *ante*, ciò che chiamiamo coesistente è in realtà per noi un successivo, e non solo per noi, ma anche per le cose. È ad ogni modo un pensiero profondo questo espresso da Palagyi, per cui questo carattere di unicità di un reale, che è poi in sostanza ciò che lo determina individualmente in un punto dello spazio e in un momento del tempo, non dipenderebbe affatto da uno special segno, che venga imposto ad un'impressione, ma sorge dall'unicità stessa dell'atto di coscienza in forza della quale essa è costituita come quella data impressione e nessun'altra, cosicchè non occorre alcun mezzo accessorio o complementare per assicurare ad essa il proprio valore di individualità psicologica. Il puro fatto della sua esistenza le garantisce la sua unicità, e l'atto conoscitivo, mentre coglie l'essenza di un'impressione, ne coglie insieme anche il valore unitario. E questo valore in quanto riconosciuto dalla coscienza esiste allo stesso titolo di una qualsiasi altra proprietà della impressione, a cui viene assegnato. Con questo di differenza capitale, che mentre le altre proprietà competono ad una data sensazione in particolare, in quanto formano il suo contenuto specifico, l'unicità di un'impressione è uguale a quella di qualsiasi altra, perchè è sempre lo stesso valore di esistenza che vi si afferma, la stessa posizione eterna e irrevocabile che forma questo valore di unità. Ecco in qual modo l'unicità di un'impressione diventa per la coscienza il concetto medesimo della unità. Ben sappiamo noi che deve il fatto di apparirci unica essere basato sulla natura infinitamente complessa delle sensazioni, che noi riceviamo, ma qui di ciò non ci preoccupiamo, poichè il suo stesso essere, fatta astrazione dai modi dell'esistenza o dalle qualità, che lo costituiscono, è per noi garanzia sufficiente del suo valore individuale.

Collocandoci in faccia alle cose, donde derivano a noi le molteplici impressioni del mondo, per modo da rimanere indifferenti a tutto ciò che di peculiare vi possa essere in ciascuna di esse, apprezzandovi soltanto l'individualità, che fa d'ognuna qualche cosa di distinto e di unico, può dirsi che noi realizziamo un adattamento di equivalenza verso l'infinita molteplicità del reale. E questa disposizione del nostro pensiero, che ci fa indifferenti ad ogni particolarità, allo scopo appunto di proporzionarci in egual modo di fronte a tutti i singoli, cose e fatti, di cui l'universo si compone, può indicarsi coll'espressione di pensiero neutrale. E in quanto noi

conosciamo i fenomeni sotto il punto di vista di questa neutralità, noi ne conosciamo l'eterno ordine spaziale e temporale. Non quindi riducendo tempo e spazio a concetti, come fa Leibniz, o a forme intuitive, come fa Kant, bensì astraendo dalle cose singole le peculiarità, che le costituiscono, per interessarci soltanto alla unicità di posizione, che in tutte si realizza, perveniamo a concepire l'omogeneo contenuto e l'infinita divisibilità dello spazio e del tempo.

Tempo ed accadere sono dunque termini correlativi (1), e l'accadere è dell'oggetto come del soggetto; è l'accadere constatato come fatto o vissuto come sentimento, accadere della realtà fuori e dentro della coscienza. Premesso questo, il quesito si rinnovella sotto questa forma. Il tempo come forma dell'accadere dev'essere considerato come una forma soggettiva e immanente nel soggetto o nei soggetti, nella cui coscienza l'accadere si riflette acquistando valore di tempo, ovvero il tempo trascende il fatto psichico della successione nella coscienza per essere forma della realtà fuori di essa? In altre parole, il tempo vale solo per la nostra esperienza o vale per il mondo fuori dell'esperienza e al di là d'ogni esperienza? L'accadere è una realtà o la proiezione dei fenomeni soggettivi? (2). Per la considerazione prima fatta che i giudizii di carattere ideale ossia le leggi sono fuori del tempo, dobbiamo rimanere nel realismo e accettare la prima parte del dilemma.

Ma con questo non sembra possibile si possa arrivare alla conclusione che il tempo è una forma reale dell'accadere oggettivo, quando si consideri la vera natura di esso. Infatti l'accadere esterno, che è reale, anzi è l'unica realtà, ci induce a pensare il mondo come una storia o un *continuum* composto d'una infinità di singoli avvenimenti, che non si ripetono mai, e perciò dotato d'un processo di sviluppo più o meno rapido che nella sua totalità si riparte

---

(1) Solo nell'accadere, nella cosa intesa come formazione ed evoluzione entra il concetto di tempo. Cfr. HARTMANN, *Kategorienlehre* (*Ausgewahl. Werke*, X, 104): " il tempo assoluto, ossia il tempo che abbraccia in sè sinteticamente tutto il temporale, non è che l'astrazione dell'estensione temporale del processo cosmico. Esso è tanto lungo quanto questo, non un momento di più. Come esso è l'astrazione del fatto e del mutamento che chiamiamo processo cosmico, così comincia e finisce con quello. Un tempo vôto è un concetto contradditorio; equivarrebbe alla durata d'un cambiamento che non è cambiamento ".

(2) BRÖMSE, art. cit., 35-36 e seg. fino a 40.

mediante i movimenti percepiti dalla nostra coscienza e che in base ad essi è suscettibile d'una misura temporale. Ma scomponendo analiticamente questa totalità sintetica che è il corso delle cose, noi ci accorgiamo subito che non si tratta di un processo unico, bensì di una infinità di processi cosicchè, quando il tempo fosse supposto una loro forma reale, si dovrebbe parlare di una infinità di tempi. Non è possibile affermare che gli avvenimenti, di cui si compone la storia del mondo, formino un sistema unilineare. Chè anzi le cose sono avviate contemporaneamente su molte linee di sviluppo, e soltanto dall'atteggiamento personale del nostro spirito di fronte alla realtà nasce per noi la sintetica comprensione dell'accadere totale, come quella di una indefinita analisi di esso. Nel primo caso l'universo acquisterebbe il significato di un unico processo, come nel secondo di una infinità di processi distinti. Nel primo la contemporaneità d'infiniti eventi cosmici, che noi poi possiamo pensare operando ciò che James chiama con una frase molto espressiva la sezione trasversale del tempo (1), ma che la nostra coscienza converte sempre in una serie più o meno rapida di successive esperienze, potrebbe spiegarci l'unità intima di tutto il reale, che ha, per così dire, un solo palpito nel suo divenire. Tutti gli effetti verificati in una stessa unità di tempo

(1) James, op. cit., 874-875. La realtà esiste come un *plenum*, tutte le sue parti sono contemporanee... Ma noi non possiamo nè sperimentare nè pensare un tale *plenum*. Ciò che noi sperimentiamo, ciò che ci *vien dinanzi* è un caos d'impressioni frammentarie che s'interpongono tra loro. Noi rompiamo la solida pienezza dei fatti in essenze separate [Mill, *Logique*, I, 415, aveva già detto qualche cosa di simile]. Il mondo reale, qual'è dato in questo momento, è la somma totale di tutti i suoi stati ed eventi attuali. Possiamo noi immaginare per un istante ciò che sarebbe una sezione trasversale di tutta l'esistenza in un determinato punto del tempo? Mentre io parlo e le mosche ronzano, un gabbiano acchiappa un pesce alla foce delle Amazzoni, un albero cade nelle solitudini dell'Adirondack, un uomo starnutisce in Germania, un cavallo muore in Tartaria e nascono gemelli in Francia. La contemporaneità di tali eventi e d'altri ancor più disgiunti, ha significato d'un vincolo razionale, forma qualche cosa che per noi somigli ad un mondo? Eppure questo sincronismo è, e non altro, l'*ordine reale del mondo*. Ma noi ce ne allontaniamo come da un caos, noi lo trasformiamo, lo integriamo, distribuendolo in migliaia d'ordini seriali. Tale è il còmpito delle scienze. — Ostwald invece (*Esquisse d'une philosophie des sciences*, 74), tenderebbe ad ammettere una pluridimensionalità del tempo nella coscienza, un sincronismo psichico.

e registrati da coscienze diverse o da meccanismi segnalatori, si potrebbero dunque considerare come un effetto totale, un prodotto unico di un antecedente comune? Chi non vede le difficoltà di questa soluzione? Come ricondurre ad unità una molteplicità tanto diversa e composta di elementi contradditorii verificantisi su punti diversi dello spazio nello stesso tempo? Nè meglio appaga l'altra soluzione, che cioè la contemporaneità dipenda dall'accidentale sincronismo di tanti svariati processi di evoluzione avviati sopra linee di tempo distinte. Poichè questo impone l'esistenza di infiniti tempi, paralleli gli uni, convergenti o divergenti gli altri, e interferenti quelli appunto, che dànno luogo alla contemporaneità. Ma la contemporaneità stessa dev'essere considerata come una realtà o come un'illusione, ci sarebbe contemporaneità nel reale esterno, mentre non ce n'è nella nostra coscienza?

Non sembra possibile escludere il sincronismo dalla realtà, in quanto il tempo venga ridotto al movimento, e il movimento si esplichi simultaneamente in mille modi diversi nella continuità del divenire. Essendovi pluralità di moti vi è pluralità di tempi, e se il tempo non è distinto dalle cose che trasmutano, vi sono in realtà tanti tempi quante trasmutazioni delle cose, ossia, in altri termini, è concepibile la realtà, come espressa in termini temporali, suddistinta in infinità di movimenti, ognuno regolato da un ritmo proprio. Per uscire da questo labirinto bisogna abbandonare la pericolosa espressione di tempo quale forma reale dell'accadere per accogliere invece il pensiero più opportuno che nell'accadere vi siano le condizioni reali della percezione del tempo nella coscienza. Infatti soltanto l'inserzione della coscienza umana (o di qualunque altra forma di coscienza ipotetica) nel corso delle cose permette la formazione unificata del tempo. Questa inserzione è di fatto accompagnata da un processo di riduzione dei tempi minimi e dei tempi massimi alla media comune del nostro tempo, del nostro ritmo vitale. In altre parole si verifica qui una riduzione della temporalità oggettiva alla temporalità soggettiva. La vita, come fenomeno generale riducibile a particolari processi di ricambio, ossia movimenti fisiochimici, è già essa stessa un moto complessivo, ossia un tempo o un ritmo e, per meglio dire, una media di tempi organici, cellulari, la cui unificazione avviene per mezzo della coscienza. Vivendo, nel totale senso della vita, realizziamo questo comune denominatore dei movimenti, in cui si attua il nostro divenire fisiolo-

gico (1). Le indagini moderne sui tempi della reazione motrice e della reazione sensoriale, e la conseguente determinazione di ciò che si chiama l'equazione personale, la quale esprime il rapporto temporale tra noi e le cose, sia passivamente in quanto le cose agiscono su noi, sia attivamente in quanto noi agiamo sulle cose, dimostrano che veramente dai processi fisio-psichici che accompagnano l'irradiazione dell'onda nervosa dalla periferia ai centri lungo le vie sensoriali e dai centri alla periferia lungo quelle motrici e in genere da tutti i fatti, che interessano il nostro metabolismo organico, nasce la coscienza del tempo. Da questo punto di vista potremmo arditamente concludere così: il tempo siamo noi stessi, noi che sugli stati della nostra coscienza coordiniamo e normalizziamo i moti dell'universo, noi che riduciamo al battito, con cui l'orologio della coscienza scande il moto della vita, facendolo ora precipite come l'attimo fuggente (*Augenblick*) del piacere, ora lento come il secolo intollerabile della noia (*Langweile*), tutti gl'infiniti complicati processi, onde si compone la continua evoluzione del cosmo; noi che misuriamo il dramma universale sul metro del nostro individuale interesse. Il tempo nella sua sperimentale realtà è la vita stessa, o meglio è la dotazione vitale che ciascuno di noi reca con sè come un patrimonio nella vivacità attiva de' suoi processi organici, ed è tempo passato in quanto, per così dire, la esperienza lo deposita negli acquisti fisiologici e spirituali dell'automatismo e dell'abitudine, lo accumula nei magazzini della memoria del muscolo, del senso e dell'intelletto; ed è tempo presente nell'attualità del pensiero e dell'azione, tempo futuro nella potenzialità vitale della tendenza, nell'impeto del desiderio, nella forza della fiducia e nell'ardore della speranza.

Posto il concetto fondamentale della realtà come un accadere, vedemmo che si poteva cominciare col domandarci: questo stesso accadere è una realtà indipendente o non potrebbe essere concepito come la proiezione dei fenomeni soggettivi? È fuor di dubbio che la prima manifestazione dell'accadere è nel soggetto, e la prima dimostrazione della realtà del tempo è quella che lo riconosce come una forma reale dell'accadere soggettivo. Il sog-

(1) Ragerot, *Le problème expérimental du temps* (" Rev. Phil. ", juil. 1910, 26-27, 40-43).

getto è di esistenza certa essendo un diretto dato psicologico, ossia di ciò che Wundt direbbe esperienza immediata. Per ammettere la realtà del soggetto basta la coscienza, e non c'è bisogno di alcun intermediario, non è necessario nessun postulato. Qui si potrebbe aprire una parentesi: se non c'è oggetto senza soggetto, è anche vera la proposizione inversa, che non c'è soggetto senza oggetto. Può uno stato soggettivo qualsiasi dal più semplice al più complesso essere assolutamente indipendente da un qualche stato oggettivo che lo provochi e lo determini? Lo stesso concetto di soggetto non porta forse in ultima analisi all'idea di un *quid*, che soggiace all'azione di qualche cosa di estrinseco?

La prova cartesiana *cogito ergo sum*, per quanto forse non sia che una tautologia, rimane pur sempre come un fatto se non come un ragionamento, come un dato inoppugnabilmente primitivo della coscienza. Fosse anche il contenuto psichico una *terra incognita*, quand'anche noi non avessimo nessun mezzo di esplorazione soggettiva, non si può però porne in dubbio l'esistenza. Sarebbe un ignoto, ma pur sempre un reale. Ma il *cogito*, ossia lo stato di coscienza non è mai sperimentalmente qualche cosa di fisso, di stabile, di identico, bensì si presenta coi caratteri opposti della transitorietà, della mobilità, della diversità; è un divenire e compone una serie, una successione. Nella coscienza vi è un processo, e di questo, solo il momento presente è il dato immediato. Ora qual'è la natura del presente? Per le sue qualità di momento esso sembra escludere quella di processo, che è pure la realtà psicologica, cosicchè il presente, che ha piuttosto il carattere di un limite tra il passato e il futuro, non è veramente un reale. Limite è più un elemento negativo che positivo, e il presente come limite è dunque più una negazione del tempo che una affermazione. Anche Hegel ha detto qualche cosa di simile. Ma allora che dire del passato, il quale non è più, e del futuro che non ha raggiunto ancora lo stato esistenziale? Tutto il tempo non verrebbe in tal modo a perdere della sua realtà soggettiva? Queste assurde conclusioni nascono dallo stesso errore, nel quale noi ci ostiniamo, di voler separare i modi dell'accadere dall'accadere stesso, isolandone la forma del processo nel reale soggettivo allo stesso modo che isolavamo la forma dell'accadere nella cosa, coll'ipostasi dei momenti del tempo in cui essa accade, disgiunti da ciò che accade; mentre la realtà è nel processo psichico ossia

nel divenire della coscienza. Che lo spirito possa astrarre dalla coscienza, che diviene, il suo proprio divenire creando il tempo puro è un altro problema. Ma questa operazione è preceduta dalle funzioni sintetiche dello spirito, che creano il principio unificatore degli stati di coscienza. Ma l'impossibilità di provocare uno spostamento tra i singoli anelli componenti la catena psichica (tranne che per astrazione e Bradley descrive assai bene questa facoltà, che ha l'attenzione interna, di trasferire i piani della nostra coscienza, allontanandoli o avvicinandoli, compenetrandoli o invertendoli, contrariamente a ciò che potrebbe fare l'occhio dei piani spaziali sottoposti alla legge della prospettiva), dimostra che il concreto *continuum* che forma la nostra vita psichica, non si può spiegare per mezzo d'una casualità immanente che lo compenetri.

Il concreto *continuum* psichico che forma l'*io*, di cui ogni parte è saldamente congiunta all'antecedente e alla conseguente suppone un processo di formazione, successione di causa ad effetto, che non possiamo aver creato noi stessi *a priori*, ma che si forma *a posteriori*, in altre parole giustifica l'esistenza di un tempo reale estrinseco a noi, in cui quel medesimo ordine di antecedenti e conseguenti fisicamente si rispecchia. Gli stati psichici sono interdipendenti. Ma questa interdipendenza è per se stante, fatta astrazione dal contenuto, metafisicamente un non reale. Non è infatti la successione che sia nell'esperienza, bensì il contenuto delle rappresentazioni che si succedono. È dunque questo contenuto il reale psicologico, e come un effetto di una causa esterna, è anche un reale extrapsicologico. Il tempo nella vita psichica non è dunque che la forma del divenire, e non bisogna dare altra realtà a questa forma che quella dell'esistenza del processo psichico. “ Un tempo in cui nulla accada non è un tempo „ (1). Ma dati i fatti, è dato anche l'ordine del loro accadere. Si potrebbe risollevare la questione relativa alla realtà soggettiva del tempo, distinguendo l'*io* empirico che varia nella serie degli stati di coscienza. dall'*io* metafisico, che rimane costante, quale sostegno degli stati mutevoli del precedente: il primo sottoposto, il secondo sottratto per il suo stesso carattere d'identità alla legge del tempo. Ma si può ammettere questa distinzione? E l'*io* metafisico non è forse l'uni-

(1) A. Spir, *Denken und Wirklichkeit*, II, 9, citato da Brömse.

ficazione degli stati personali individuali? E il processo apercettivo di sintesi trascendentale, per cui abbiamo coscienza dell'*io* più alto, sottostante e continuo attraverso le variazioni dell'*io* momentaneo attuale, non è come ogni altro processo un fatto che si compie nel tempo? Se non ammettiamo che l'*io* metafisico sia un derivato sintetico dell'*io* empirico, ma ne vogliamo la distinzione radicale come tra sostanza e atto, siamo fatalmente condotti in questa assurdità di ammettere due anime: l'una empirica, *quid* senza realtà, che pur deve essere il sostegno di tutta la vita psichica, l'altra metafisica, reale, ma incapace di agire.

Dimostrata la realtà del tempo nel soggetto, si può estenderne la dimostrazione all'oggetto. Prima di tutto bisogna sbarazzare il campo da quello che Kant chiama uno scandalo per la filosofia e il senso comune, cioè l'idealismo psicologico (1), e dimostrare la reale esistenza del mondo esteriore. Potrebbe quest'ultimo essere il semplice prodotto della nostra imaginazione? E quale criterio sicuro abbiamo per distinguere ciò che chiamiamo realtà da ciò che diciamo fantasia? (2). Nel soggetto vi sono processi di percezione e processi di associazione. Essi si formano sempre nel soggetto, ma con questa fondamentale distinzione: che i primi sono più limitati e appaiono condizionati, mentre i secondi sono più ricchi e appaiono liberi. Il campo della percezione sembra subordinato a certe restrizioni, certe condizioni e certe esigenze, che si chiamano leggi, mentre il campo dell'associazione è più libero, più incondizionato, più indeterminato. Occorrerebbe però distinguere: perchè vi sono processi associativi passivi che riproducono nello spirito l'ordine delle cose, sia quest'ordine percepito come contiguità spaziale ed adiacenza nelle varie parti di quel *plenum stabile*, che chiamiamo il mondo esterno, sia quest'ordine la succes-

---

(1) Nella Pref. alla 2ª ed. della *Kritik von reinen Vernunft* (*Werke*, III, 23, nota).

(2) ROSMINI, *Opere edite ed inedite*, 1837, XII, 22, in nota. L'essere che non sente non esiste se non per chi lo sente. Tuttavia noi tendiamo a concepirlo come se fosse qualche cosa a se stesso, mentre la sua esistenza è meramente relativa a chi la percepisce. Però, volendo evitare un pericoloso idealismo, conclude " che esiste una forza che ci modifica, producendoci le sensazioni, ed è in tanto, che noi affermiamo la sua esistenza, in quanto ci modifica ". Questa forza è il corpo...

sione temporale, ossia la serie dei fatti, che compongono l'universo dinamico, i movimenti o gli spostamenti che sono da noi percepiti attraverso lo schema stabile del mondo; ma ci sono altresì processi associativi attivi, frutto della elaborazione interiore dello spirito, che crea attraverso le cose nuovi sistemi di vincoli e rapporti d'infinite combinazioni sulla base della comparazione, della somiglianza, del contrasto, e può raggiungere nella volontà elettiva un grado massimo di autonomia ed arbitrio.

Ora evidentemente soltanto di questo secondo campo associativo si parla quando si vuole opporne l'indeterminata e indefinita ricchezza alla limitata e condizionata ristrettezza del campo di percezione. E qui starebbe appunto la netta separazione tra realtà e imaginazione, e perchè non potremmo anche dire tra realtà e idealità? Ed anche qui potrebbe meglio che in ogni altro sistema di argomentazione trovare la sua solida base una giustificazione razionale del realismo. Poichè è fuor di dubbio che alla estensione limitata o alle variazioni condizionate del campo percettivo non può trovarsi nessuna ragione plausibile nelle condizioni del soggetto. Il soggetto ha un illimitato potere di associare. Anzi partendo appunto da questo dato dell'esperienza immediata cioè della nostra stessa coscienza, che è l'illimitata attività associatrice del soggetto, e la sua indipendenza manifesta dalle condizioni tassative di contiguità spaziale e temporale, che formano l'esterno ordine delle cose e che determinano necessariamente il modo della percezione, noi potremmo arrivare alla definizione dello spirito, come soggetto dell'appercezione attiva, l'essere che crea le sintesi senza limite alcuno.

Se il limite adunque nel processo percettivo non è in noi, se questo impedimento all'estensione indefinita del suo campo non è soggettivo, deve essere fuori di noi, deve venire dal mondo esterno (1). E vi viene infatti in quanto lo spirito è soggetto della sensazione e della percezione, ed in tal senso è l'essere che riconosce le sintesi. Il mondo esterno adunque, che è la condizione delle nostre sensazioni e che contiene i limiti determinativi delle percezioni, esiste ed esiste anche come qualche cosa di evolutivo. La cosa in sè, per usare il linguaggio kantiano, non è statica,

---

(1) Brömse, 41.

ma dinamica. E ciò necessariamente devesi ammettere per spiegare le serie variabili della nostra rappresentazione. Nè, a consolidare questa dimostrazione della realtà esteriore, si dimentichi che una parte di essa, oggetto della nostra esperienza, è formata dagli altri individui, cosicchè per nostra stessa esperienza esistono nel mondo fuori di noi degli esseri, che realizzano delle condizioni soggettive ed oggettive ad un tempo, come noi stessi le realizziamo rispetto a loro (1). L'antico pensiero degli Eleati, riprodotto da Platone, dell'essere universale, eterno, immutabile, quale fondo permanente della realtà, al di sotto del caduco e fuggevole mondo dei sensi, potrebbe facilmente essere rifiutato quando si pensi, che pur ammettendo in un sano sistema critico, che gli oggetti della nostra esperienza abbiano un valore simbolico e siano parte della nostra vita psichica, non c'è però possibile di ammettere che essi non siano condizionati, come vedemmo, da alcunchè di esterno, e che questo esteriore non condizioni soltanto, per così dire, la loro ontologia. ma anche la loro genealogia, ossia il mutamento del contenuto rappresentativo della nostra coscienza. Ora nessuna successione di stati è possibile senza tempo. Il tempo è adunque un elemento del mondo e della cosa in sè, intendendo il tempo come equivalente a mutamento, a dinamismo opposto alla immobilità statica, l'*aeternitas sine tempore*, pensata come fondo immutabilmente identico dell'essere.

Anche per altra via si può giungere alla stessa conclusione. Ciò che chiamiamo le leggi logiche, i supremi principii della ragione (principio d'identità, principio di contraddizione, per es.) sono leggi soltanto dello spirito o non sono piuttosto leggi della realtà? o per meglio porre il problema sono leggi dell'essere o del conoscere? Sembrerebbe a prima vista, date le tendenze critiche e relativistiche di tutto il pensiero postkantiano, che la risposta più naturale fosse quella affermata dalla seconda parte della disgiunzione. Ed anche vi si accorderebbe la generale veduta evoluzionistica, che concepisce il *fieri* universale come fondo della realtà, ricongiungendosi per tal modo all'antica dottrina eraclitea denegatrice della immutabile identità dell'essere ed in pari tempo del principio di contraddizione, fondamento di tutta la certezza logica.

---

(1) Clifford, *Lectures and Essays*, II. 52 seg.

Affermando non l'essere ma il divenire, l'identità e la contraddizione sembrano relegate dalla realtà oggettiva alla pura idealità soggettiva. Eppure non è impossibile giungere a conclusione affatto opposta, e concepire la realtà come identica sempre e dovunque a se stessa al di sotto del flusso perenne delle sue fenomeniche evoluzioni. L'essere come predicato universalmente ultimo e assolutamente stabile di tutte le cose non soffre eccezione nè deroga, nè alterazione o soppressione momentanea. L'universo nella sua totalità energetica predica l'identità. È questa in ultima analisi l'interpretazione metafisica del principio fondamentale della fisica moderna, la conservazione dell'energia, e del postulato di ogni scienza, la causalità. Poichè infine il composto assomma i componenti, come un prodotto i suoi fattori. Un'equazione costante esiste tra tutti gli antecedenti e tutti i conseguenti, e la causa e l'effetto sono correlativi, l'una s'immedesima nell'altro per modo che si possa affermare la loro identità e considerarli come due manifestazioni d'una identità fondamentale, benchè differenti nel tempo, o due momenti di uno stesso processo composto di trasformazioni infinitesimali, di cui la nostra esperienza fissa due punti, trascurando l'intervallo lacunare che li divide. In una comprensione scientifica della causalità, che voglia eliminare anche le ultime traccie dell'animismo antropomorfico, che probabilmente ha servito di base alla sua genesi concettuale, dobbiamo evitare lo sdoppiamento convenzionale tra causa ed effetto affermando la continuità indefinita di un processo, nel quale l'antecedente e il conseguente formino una cosa sola. Se ammettiamo che l'identità sia una forma dell'essere e non soltanto del conoscere, dobbiamo anche forzatamente ammettere che il principio di contraddizione è una legge della realtà prima di essere una legge della conoscenza. Infatti se A è = A nel pensiero come nella cosa in sè, nel fenomeno come nel *noumeno*, anche l'impossibilità dell'*esse et non esse eodem tempore ac modo* degli antichi logici dev'essere accordata alla realtà. Da un pezzo infatti Leibniz ha ricavato il principio di contraddizione da quello d'identità, trasferendo la contraddizione tra due proposizioni come A è B, A non è B, nei termini della stessa proposizione: A non è non A. La realtà intesa come evoluzione, subordinatamente alla legge dell'identità e al principio della contraddizione, suppone l'*ante* e il *post*, l'implicito e l'esplicito.

Ogni processo è seriale, e nella realtà A non può essere simul-

taneo di B, se nella fenomenalità A è seguìto da B. Per quanto A possa assorbirsi in B, implicarsi in esso, ovvero per quanto A possa essere un momento di B come lo sbocciare rispetto al fiorire complessivo, sempre però è qualche cosa di anteriore, come anteriormente si manifesta. Poichè il supporre che due momenti fenomenici successivi possano essere simultanei nella realtà sarebbe come negare per essi il principio della contraddizione e quindi indirettamente quello dell'identità, sarebbe come affermare che A è e non è insieme (1).

In una recente analisi sulla intima natura del tempo Lechalas (2) prendendo le mosse dal concetto già espresso da Kant, e svolto più particolarmente da Hegel, per cui il tempo trae la sua origine dalla sintesi dei contrari, e rappresenta come la conciliazione dell'essere e del non essere, tenta per questa via la soluzione del problema. Kant infatti aveva detto: il tempo è cambiamento, questo è esistenza e non esistenza delle stesse determinazioni nella sostanza permanente. E Balmes dando uno sviluppo logico a questo pensiero ripete: il tempo è la successione delle cose dal punto di vista astratto; e la successione è la sintesi dell'essere e del non essere. Se c'è successione, c'è cambiamento, nè può esserci cambiamento senza che una cosa sia d'un'altra maniera da quella che è, e questo altro che diventa, implica una cosa anteriore, che cessa di essere. Il tempo è quindi, considerato esteriormente alla coscienza, l'essere ed il non essere della stessa cosa, mentre nell'umano intelletto è, per così dire, la gnoseologica attualità di questa contraddizione ontologica. L'esistenza delle cose, che si escludono, implica successione. Percepire queste esclusioni realizzate è percepire il tempo, contare queste esclusioni, queste distinzioni nelle quali si offrono a noi le cose distinte, che si escludono come l'essere e il non essere, è contare e misurare il tempo. Le cose, che non si escludono, sono simultanee. Se c'è un essere, che non escludendo nulla da sè, non è neppure escluso da nulla, quest'essere è tutto, perchè è nello stesso tempo ogni altra cosa. In questo senso Dio è presente a tutti i tempi, in lui non c'è successione, nè prima, nè poi. Il presente può essere definito, secondo Balmes, l'essere,

---

(1) Brömse, 44 seg.
(2) Lechalas, op. cit., 280 seg.

che non ha rapporti, e appunto perchè Dio è l'assoluto, è anche l'onnipresente. Il principio di contraddizione è legato al tempo, esso si enuncia infatti colla formula *esse et non esse eodem tempore.* Ma agli esseri necessari non si applica la dipendenza temporale, per cui la differenza tra il necessario e il contingente sta in ciò che nel primo l'essere esclude il non essere in modo assoluto, nel secondo lo esclude soltanto sotto condizione, cioè nella simultaneità.

Anche Boirac (1) si accosta a questo modo di pensare, quando scrive: perchè vi sia cambiamento bisogna che le differenze si escludano a vicenda, si caccino per così dire l'una l'altra dall'esistenza. Due fatti si succedono quando l'esistenza dell'uno è la non esistenza dell'altro. La successione è la contraddizione che si attua. Per essa il non essere è, l'essere non è, lo stesso soggetto possiede attributi non solo differenti, ma contradditorii. Ma nello stesso tempo essa impedisce e toglie la contraddizione, perchè il non essere di prima diventa l'essere di poi, e non è già simultaneamente, ma a volta a volta che gli attributi contradditorii si posano nello stesso soggetto. Però il difetto di questa teoria, la quale pretende di trasformare il problema ontologico in un problema logico, sta nella sua incapacità di distinguere il prima dal poi. Essa riesce bensì a dirci che cosa è la successione, ma non riesce a spiegare l'ordine nella successione. In certo qual modo si lascia aperto l'adito alla riversibilità temporale. C'è qui per così dire la materia del tempo, ma mancherebbe la sua forma. Ora la forma è in questa questione tutto, come ben aveva intuito il Kantismo. Nè più fortunato sembra il tentativo di quanti come Guyau cercano di ricavare il tempo dallo spazio, perchè, come osserva Lechalas, i fenomeni mentali rivestono la forma temporale indipendentemente dallo spazio. Non è impossibile però trovare un fondamento stabile all'ordine della successione, quando si ponga mente che nel mondo fisico il principio del determinismo meccanico ci conduce ad ammettere che lo stato di un sistema di punti materiali è in ogni momento determinato dai suoi stati anteriori e determina a sua volta i suoi stati posteriori. Ciò equivale a dire che gli stati del sistema sono determinanti gli uni degli altri e che gli stati determinanti sono

(1) Boirac, *L'idée du phénomène*, 140-141.

detti per definizione anteriori agli stati determinati, ogni stato essendo però determinato e determinante secondo che si considera la sua relazione con l'uno o con l'altro dei diversi stati. È possibile dunque trasportare nel dominio della causalità il principio temporale come sul suo vero terreno. Già Kant aveva accennato a questa nozione causale del tempo. Contro di essa, è vero, si può obbiettare che i moti d'un sistema materiale sono riversibili per modo che diventa impossibile il distinguere gli stati determinanti da quelli determinati, poichè non si può prendere dal tempo il principio di questa distinzione.

Non sarebbe la causalità quindi che potrebbe darci l'ordine temporale, mentre anzi è questo ordine medesimo che ci permette di ricostruire la serie causale. È con questo argomento infatti che Hamelin (1) combatte la tesi secondo la quale la successione non è che l'apparenza sensibile di una serie causale, perchè il carattere speciale del tempo ossia la irriversibilità è ciò che appunto si trova nella catena delle cause e degli effetti. Anche Nys (2), avversando questo punto di vista, obbietta che ci sono cause la cui attività è istantanea, dimenticando però che l'attività o il cambiamento istantaneo non possono escludere che l'effetto venga dopo la causa. Un corpo, egli dice, si muove per forza meccanica nello spazio, il suo moto suppone l'idea di tempo; c'è dunque qui successione irriversibile di parti, senza però che l'una sia causa dell'altra, sono anzi questi effetti indipendenti l'un dall'altro, ma tutti dipendenti da una sola causa iniziale. Ma Nys sembra di-

---

(1) Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 58-59.

(2) Citato da Lechalas, op. cit., 290 seg. Questi termina (297-310) esponendo il punto di vista cattolico moderno circa il problema della coesistenza rispetto a Dio, e il rapporto tra l'infinità di Dio e il limite del tempo. C'è un ritorno all'*aevum* scolastico, che implica la finale soppressione del cambiamento. Anche Bergson ci si avvicina: il suo passato non cessa, ma è inutilizzato; il presente non è già ciò che è, ma ciò che si fa. Ci sono per così dire due memorie, l'una fissata nell'organismo permette di adattarci alla situazione presente, l'altra, la vera memoria, ritiene ed allinea tutti i nostri stati man mano che si producono, e li mette a disposizione della prima per l'azione: se il passato è occultato gli è che l'azione presente lo inibisce. Anche l'avvenire già reale, è incosciente perchè non risponde a nulla nel nostro cervello. Liberata dal corpo, l'anima avrebbe una coscienza integrale del suo passato. Idee analoghe esprime O. Lodge, *La vie et la matière* (trad. franç.), 131 seg.

menticare che l'irriversibilità è data da questo punto di partenza, nè poi è affatto vero che le diverse parti del movimento siano l'una causa dell'altra.

Mentre adunque la misura del tempo è il novero da noi fatto dei fenomeni ch'esso contiene, l'intima sua natura oggettivamente considerata è tutt'uno col processo causale, col quale ha di comune l'irriversibilità della serie. C'è per così dire una direzione unica nel movimento, a cui possono ricondursi tutte le forme specifiche dell'energie. Quel principio, che i fisici dicono di degradazione od anche, per usare l'espressione di Tompson, dell'aumento di entropia, corrisponde pienamente all'intimo e profondo significato della causalità fisica, intesa come un costante processo di semplificazione o di riduzione. C'è nella totalità delle forze, che costituiscono il nostro universo, una tendenza ad un progressivo livellamento, una lenta discesa ad un comune denominatore, e noi chiamiamo tempo questa crescente dispersione della forza viva, che passando dalla potenzialità all'atto non può, ritornando indietro, fare per così dire il cammino a ritroso. Guardiamo una clessidra: il tempo è l'energia potenziale che si attualizza e vive per infinitesimi discendendo a poco a poco ad un comune denominatore e disperdendosi nella lenta degradazione dell'universo, che chiamiamo la morte o il passato. Ogni goccia d'acqua, ogni grano di sabbia che passano sono attimi disciolti, che potrebbero quando il cribro della coscienza fosse fatto più sottile rendersi sempre più minuti, sempre più brevi. La vita nella sua caduta irriversibile nell'abisso di ciò che è stato si dissipa e ci sfugge, discontinua nella sua stessa continuità (1).

---

(1) Martinetti, *Introduzione alla Metafisica*, 191-193, 436-440, illustra il concetto di causa come processo che attua un'unità relativa di fronte ad una molteplicità di fattori concorrenti, realizzando un sistema di equilibrio crescente, un passo verso quel limite ideale che è l'equilibrio assoluto di tutte le forze. In questo senso la causalità è la forma logica corrispondente alla forma sensibile del tempo (434). Cfr. A. Pastore, *G. M. Guyau e la genesi dell'idea di tempo*, 1907, 20-21.

CAPITOLO IV.

Percezione del tempo. — Durate reali e durate simboliche. — Gradi e forme della coscienza temporale.

Come si forma la nostra coscienza temporale? Allo stesso modo che la rappresentazione del contiguo non ha nulla a che fare colla contiguità delle rappresentazioni, una serie di rappresentazioni successive non sono ancora la rappresentazione della successione (1). Il *dopo*, di cui acquistiamo coscienza durante il passaggio da A in B, non è contenuto nè in A nè in B, nè in un *tertium quid* che si volesse supporre fra questi due termini, allo stesso modo che percepire A e B spazialmente, significa rappresentare A contiguo a B e B ad A, per modo che A e B siano pensati distinti e insieme simultanei, anzi l'uno integrazione necessaria dell'altro, ed appunto in questa unione, che non esclude, ma anzi implica la distinzione delle parti adiacenti, sta appunto la particolare rappresentazione della continuità, che chiamiamo spazio. Così rispetto al tempo, affinchè la nostra coscienza possa percepire la successione di B ad A, A e B debbono essere avvertiti contemporaneamente nella coscienza. Ciò che equivale a dire che per rappresentarci il passato dobbiamo ricondurlo al presente. Questo infatti è l'unico reale psicologico, in quanto è il dato immediato della coscienza. In fondo l'antitesi tra il presente e il non presente si può agevolmente trasformare in quella tra sensazione e rappresentazione.

Solo il processo rappresentativo rende cosciente la successione

(1) Volkmann, op. cit., II, § 87, 11 seg.

degli stati psichici. Il punto di partenza adunque è la distinzione tra il presente e il non presente, tra l'attuale e l'inattuale, ma fin qui non si avrebbero ancora le determinazioni positive del tempo o per meglio dire si avrebbe solo la distinzione tra uno stato positivo, quale è quello che si concreta nell'energica rappresentazione dell'*ora*, e stati puramente negativi che potremmo esprimere colla formula generale del *non ora*, sia che questo si proietti in avanti come prima, o all'indietro come dopo. Ma per passare dalle forme negative a quelle positive, che solo possono specificare il non presente in passato o futuro, dobbiamo analizzare più profondamente il processo della successione come si forma nella coscienza. Siano A, B, C, momenti successivi d'una frase musicale; se B è il presente cioè lo stato attuale che riempie del suo contenuto la nostra coscienza, l'antecedente A e il conseguente C, anch'essi, per quanto in maniera diversa, non le sono totalmente estranei, ma anzi in certo qual modo avvertiti da essa per ciò che entrambi insistono sul suo punto centrale occupato da B. A, infatti, che nel processo di successione rappresenta l'antecedente, respinto dallo stato attuale B fuori del foco di coscienza, si sforza di rioccupare il posto perduto e di affermarsi come sensazione contro B; B avverte questo sforzo e nella sua reazione, che si riflette sulla rappresentazione di A, sta la coscienza del tempo come una qualità di A, quella cioè del suo non più (*nichtmehr*). Se A cedesse senz'altro a B, noi non avvertiremmo più questo suo carattere di non essere B, ciò che in altri termini equivarrebbe a dire ch'esso non sarebbe più nella nostra coscienza un elemento di tempo trascorso. C poi, che rappresenta il momento musicale non ancora percepito, ma immediatamente successivo a B, che è la sensazione attuale, in quanto da noi viene rappresentato quale un tempo futuro, deve essere anch'esso nella coscienza non come sensazione ma come rappresentazione anticipata o presentita, che urta sopra B e tende a sostituirlo. La differenza di valore da A a C è che il primo è un processo tramontante e il secondo un processo ascendente, nel *nichtmehr* c'è la coscienza di un'impossibilità di trattenere A contro B, mentre nel *nochnicht* l'impossibilità di allontanare B per far posto a C; ciò che non è più e ciò che non è ancora si diversificano in questo rispetto a ciò che è ossia al presente, che, mentre il primo cede al presente, il secondo è quello, cui il presente non cede, cosicchè sono entrambi nella condizione

di due pretendenti, di cui l'uno però ha abdicato alla corona che possedeva, mentre il secondo aspira a una corona, che non è vacante. E da questo conflitto di opposte tendenze è chiaro che debba emergere la coscienza del presente formata da processi, che si dirigono in direzione opposta, l'uno per l'evizione del passato, l'altro per la resistenza contro il futuro. Ed è particolarmente sotto l'urto dell'incalzante onda di ciò che non è ancora, che si rafforza in noi la sensazione di ciò che è. In questo sforzo che il *nochnicht* fa con replicati assalti per mettersi al posto del *nochda* e nella resistenza di questo si forma la caratteristica coscienza di persistere in un momento del tempo. In tal caso perdura lo stato attuale e si allunga la sua consapevolezza, ciò che è sensibilissimo nell'attesa, per quanto a rigor di termine il presente non sia vero tempo, perchè è sentito, mentre è tempo non ciò che è sentito ma ciò che è rappresentato. *Non più e non ancora* sono le vere sensazioni di tempo e noi non abbiamo coscienza del tempo in altro modo che per mezzo di queste rappresentazioni. " Che se questa conclusione di Volkmann non è esattamente vera riguardo al nostro senso del *tempo per sè* come un tratto di durata elementare, osserva James, è vera del nostro senso di *data*, di localizzazione, de' suoi eventi ".

Il passato non è più, il futuro non è ancora, il presente respinge il passato dal foco della piena coscienza verso l'oscuro abisso del *nichtmehr*, mentre resiste vittoriosamente all'attacco di ciò che non è ancora, solo ciò cui si applica la nostra attenzione è presente. Nulla però di più fragile di questo presente, nulla di più fuggevole e di più ribelle ad ogni più reale constatazione. Esso si sottrae ad ogni identificazione quando noi vogliamo considerarlo come un punto limite tra l'anteriore e il posteriore, tanto che non ha più valore fuorchè quello di un'astrazione affatto ideale, non solo mai identificata dai sensi, ma anche probabilmente non concepita mai da quelli, che non sono abituati alla meditazione filosofica. Un poeta dice: *Le moment où je parle est déjà loin de moi,* ed è soltanto come qualche cosa che entra nell'organizzazione vivente di un tratto di tempo assai più ampio, che il presente può essere compreso. La riflessione può farci concludere che l'attimo presente, come sezione del tempo tra il passato e l'avvenire, deve esistere, ma il fatto che esso esista effettivamente non potrà mai essere un dato della nostra esperienza immediata. Questa non può

farci conoscere che ciò che venne indicato coll'espressione di presente larvato (*the specious present*) (1).

" Il presente, come l'intendiamo generalmente, è veramente un passato, o meglio una parte del passato, che, per effetto di una illusione ci è dato come un tempo, che s'interpone tra l'altro passato, il passato evidente e l'avvenire „ (2). Che il nostro presente non sia un semplice attimo o un limite tra due non entità, il passato e il futuro, lo provano l'esperienze, per cui tutte le note di una frase musicale, ad esempio, in un canto sembrano all'ascoltatore contenute nel presente e formano un'unità attuale; nè altrimenti accade di tutti i cambiamenti di posizione di una meteora che appaiono all'osservatore compresi nello stesso presente. E in generale in tutte le serie analoghe, nel momento in cui esse hanno termine, nessuna delle parti del tempo, ch'esse misurano, sembra essere entrata nel passato. Così dunque il tempo, per quanto è appreso dall'uomo, si compone di quattro parti: cioè il passato evidente, il presente parvente, il presente reale e il futuro. Lasciando in disparte il presente parvente, che è una finzione dell'esperienza, il tempo risulta composto di tre elementi fuori dell'essere, di tre non entità.

Non c'è dunque un presente limite, che possa essere paragonato al filo d'una lama, che taglia in due parti il tempo, il prima e il dopo, o pensato quale infinitesima frazione di un momento che scocca, ma piuttosto il presente praticamente noto è simile ad un " dorso di sella abbastanza largo, sul quale sedendo guardiamo nelle due opposte direzioni del tempo „. L'unità di composizione della nostra percezione è una durata con una prua ed una poppa, quasi avesse un'estremità, che guarda davanti e un'altra che guarda all'indietro. L'esperienza ci dimostra che fin da principio c'è in ogni coscienza di durata un dato sintetico, che un'analisi potrebbe sciogliere in diversi fattori, dei quali due stanno come le faccie opposte di questo interno Giano bifronte, che è la nostra percezione temporale. L'uno è l'eco evanescente degli stati anteriori che pur tramontando lasciano dietro di sè uno strascico di luce nella nostra coscienza attuale, l'altro è il presentimento,

---

(1) James, op, cit., 431 seg.

(2) E. R. Clay, *L'alternative* (trad. franç.), 145-151.

che gli stati nascenti danno di sè colla sensazione della tendenza. Questa durata, di cui possiamo avere direttamente e immediatamente coscienza, e che corrisponde alla percezione reale del tempo, è contenuta entro limiti assai ristretti; essa costituisce il presente parvente il cui nucleo certamente non superiore a dodici secondi potrà poi essere circondato da una frangia vaga ed evanescente in avanti e in indietro di non facile apprezzamento personale (1).

E questo è tutto il tempo reale di cui possiamo disporre, quello che noi possiamo sentire in un solo ed immediato palpito della nostra coscienza. Tutte le altre rappresentazioni temporali non hanno che un valore simbolico. Ed è notevole constatare qui una grande differenza tra le elementari sensazioni di durata e quelle di spazio. " Le prime sono più limitate; il senso del tempo si potrebbe chiamare un organo miope in confronto coll'occhio. Questo vede con un sol sguardo ettari, chilometri interi, come può suddividerli in un numero quasi infinito di parti nettamente distinte. La coscienza invece può afferrare d'un colpo soltanto gruppi di pochi secondi, e in queste unità solo ben poche suddivisioni, forse 40 al massimo, si possono percepire chiaramente ". Cosicchè le durate che ci occorre generalmente di apprezzare, minuti, ore e giorni, ecc., tutte le unità di misura temporali, multiple e sottomultiple, di cui abbiamo bisogno come di una moneta corrente per gli usi e scambi della vita, non sono percepite direttamente, ma debbono esse concepite simbolicamente e costrutte per mezzo di un'addizione mentale, per modo che non hanno un valore reale per la coscienza e, quando vogliamo farcene una rappresentazione adeguata, dobbiamo ricorrere a mezzi indiretti trasformandole in spazi percorsi da movimenti ritmici ovvero ricorrendo a cicli e periodi di fenomeni esteriori. Mentre poi è evidente che i dati diretti della coscienza temporale ossia le durate reali, che formano il nostro presente non hanno interesse pratico, essendo per la loro stessa brevità inutilizzabili. Ciò non toglie che noi dobbiamo supporre " che questa somma di durata si disegni in modo chiaro abbastanza stabile e costante in ogni istante transitorio della nostra coscienza per virtù di qualche particolarità più o meno co-

(1) James, op. cit., 435 seg.

stante del processo cerebrale, a cui è legata la coscienza. E questa particolarità dev'essere la causa sufficiente della nostra percezione del fatto temporale. „

Il contenuto del presente fluisce in modo continuo, quasi che gli avvenimenti sorgessero dal suo lembo anteriore non meno rapidi di quegli altri, che vanirebbero dal suo lembo posteriore.

Frattanto il presente parvente, la durata intuita permane simile all'arcobaleno sulla cascata, le cui proprietà cromatiche persistono inalterate, nonostante il mutarsi incessante dell'acqua, che scorre attraverso ad esso. Oltre questa durata non c'è altra rappresentazione possibile di tempo, che quella simbolica in questo senso, che la nostra memoria riproduttiva è sparsa di cose datate, ed una tal datazione rappresenta nient'altro che un rapporto di prima o dopo rispetto alla cosa presente.

Le cose e gli avvenimenti in tal modo segnati di una nota temporale in modo vago o in modo esatto, cioè a dire o semplicemente respinti nella direzione o del passato o del futuro ovvero contrassegnati d'una data più precisa, divengono d'allora in poi quei segni o simboli dei maggiori lassi di tempo, che noi poi chiamiamo ore o giorni o mesi od anche anni e secoli. Ed a seconda che pensiamo a una moltitudine di questi simboli, ovvero a pochi tra essi, imaginiamo che il tempo, che li contiene, sia lungo o breve. Nelle rappresentazioni di lunga durata non c'è dunque vera rappresentazione di esse. Non è per così dire l'anno quello, che noi concepiamo, ma piuttosto il suo contenuto più o meno denso di avvenimenti, allo stesso modo che noi non possiamo rappresentarci diecimila chili o mille gradi di temperatura, ma piuttosto i loro effetti probabili. Noi fabbrichiamo nelle rappresentazioni di spazio le miglia allo stesso modo, in cui componiamo gli anni in quelle di tempo. Viaggiando in carrozza, ad esempio, una successione di tanti campi visivi differenti passa davanti ai nostri occhi. Quando quelli, che sono già passati di vista, rivivono nella memoria, essi conservano il loro ordine rispettivo, perchè i loro contenuti si sovrappongono. Noi sappiamo così, che ciascuno si trova prima o dopo di un altro determinato, e dalla moltitudine dei campi visivi, che possiamo rievocare all'indietro dell'ora presente, computiamo approssimativamente lo spazio totale, che abbiamo percorso (1). Che se poi noi

(1) Idem, *ib.*, 450, nota 2.

volessimo domandarci quale sia il fondamento della percezione del tempo, ossia in che cosa precisamente consista il processo cerebrale, al quale è dovuto il senso della durata, ci troveremo dinanzi ad una delle più dibattute questioni della psicologia contemporanea (1). Wundt (2) ne pone il fondamento nei movimenti ritmici dando la prevalenza tra gli elementi sensoriali e gli emotivi, ch'essi contengono, a quest'ultimi; Münsterberg (3), cercando di dimostrare quali siano i mutamenti sensibili, mediante i quali noi misuriamo le durate, pensa, che quando due impressioni sensibili sono separate da un intervallo minore di un terzo di secondo, il grado di ciò, che ci fa sentire, quanto esse distino l'una dall'altra, è appunto il grado di evanescenza che ha subìto la immagine mnemonica della prima impressione, quando viene sopraggiunta dalla seconda. Se il tempo trascorso è maggiore, noi ci regoliamo sulle sensazioni di tensione e di rilassamento muscolare. Queste sensazioni sono primitivamente nei muscoli, per cui mezzo noi adattiamo i nostri organi di senso a star attenti ai segnali adoperati, muscoli che sono nell'occhio stesso, o nell'orecchio, nel capo, nelle spalle, ecc., per modo che giudichiamo eguali due intervalli di tempo, quando fra il principio e la fine di ciascuno di essi avvertiamo rilassamenti e successive tensioni aspettanti, esattamente simili di questi muscoli. Anche qui però gl'intervalli devono essere brevissimi, senza di che la tensione anticipante raggiunge presto il suo *maximum*. Se infine s'hà da fare con intervalli maggiori, mettiamo a contribuzione il senso delle nostre inspirazioni ed espirazioni. Non ostante la diligenza delle sue ricerche, le sue esperienze sono state combattute da Meumann. In seguito Schumann introdusse altri coefficienti per questa determinazione della durata e particolarmente l'adattamento dell'attenzione, dalla quale dipendono le impressioni di tensione d'attesa e sorpresa, che servono

---

(1) Bourdon, *La perception du temps* (" Rev. Phil. „ mai 1907, 467 seg.); Oliver von Hazay, *Ueber primitive Zeitauffassung* (" Archiv. für Syst. Phil. „ XIX, 85-105).

(2) Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* [5], III, 1 seg., 86-106.

(3) Münsterberg, *Beiträge zur experimentelle Psychologie* (H. 2, 1889, 13 seg.); Id., *Grundzüge der Psychologie*, I, 231-259. Contro di lui: E. Meumann, *Beiträge zur Psycologie des Zeitbewusstseins* (" Phil. Studien „, XII, 183). Cfr. Id., *Beiträge zur Psycologie des Zeitsinns*, (*Ib.*, VIII, 431-509; IX, 264-306).

di mezzo per l'estimazione degli intervalli (1): Schumann però in ultima analisi si riaccosta a Münsterberg, in quanto riconduce la durata alla senzazione di sforzo. Lipps insiste sul fatto dell'ineguale indebolimento dei ricordi immediati e della sua efficacia a farci percepire le relative posizioni nel tempo di diverse impressioni ricevute successivamente. Le differenze di vivacità tra le immagini residuali sono per noi altrettanti segni temporali degli avvenimenti, a cui esse si riferiscono (2). Ward ha ripreso questa stessa spiegazione dandovi maggior sviluppo (3). Il punto di partenza comune è questo: affinchè si abbia una percezione di tempo, debbono essere simultaneamente attivi con intensità varia i processi cerebrali corrispondenti a diversi avvenimenti. Ma trattandosi di determinare quale, di un numero di cose pensate come successive, ma rappresentate simultaneamente, venga prima e quale venga dopo, questo autore dice: dopo ogni rappresentazione distinta *a*, *b*, *c*, *d*, può sopravvenire la rappresentazione di quel movimento d'attenzione, che noi avvertiamo passando da un oggetto ad un altro. E sebbene nelle nostre reminiscenze attuali ben poche prove si abbiano di tale sopravvenienza, pur se ne troverebbe una dimostrazione indiretta nella tendenza del flusso delle idee a seguire l'ordine in cui si attendevano da principio le rappresentazioni. Abbiamo una conoscenza sufficiente del movimento, che viene attuato quando si muta la direzione dell'attenzione, per quanto i residui di tali movimenti siano tenuissimi. Essi sono pur sempre i nostri segni temporali certamente incapaci di fornirci tutti i minuti pittoreschi dettagli della prospettiva del tempo, ma sufficienti per fornirci una serie fissa. La legge dell'obblio, rendendo stabile una variazione progressiva dell'intensità man mano che si passa dall'uno all'altro elemento, ci fa ottenere quell'impressione, che chiamiamo distanza nel tempo. Fissare l'attenzione occupa naturalmente un certo tempo, ma non è probabile che questo processo sia pri-

---

(1) Schumann, *Zur Psychologie der Zeitanschauung* ("Zeitschrift für Psych. und Physiol. der Sinnesorgane", XVII, 106 seg.).

(2) Lipps, *Grundtatsachen des Seelenlebens*, 588; Ebbinghaus, op. cit., I², 480 seg.

(3) J. Ward, in "Encycl. Brit.", art. *Psychology*. Cfr. James, op. cit., 441-442, 451-452; F. Jodl, *Lehrbuch der Psychologie*, II², 172, 177; De Cyon, op. cit., 95 seg.

mitivamente percepito come un tempo, ossia come qualche cosa di proteso, ma piuttosto come qualche cosa d'intensivo. Nelle nostre percezioni concrete del tempo troviamo perciò un elemento, che non ha posto nella sua concezione astratta. La successione, il tempo in sè, non è una forza, forze sono ciò che essa contiene. Nel tempo considerato fisicamente non esiste quindi traccia d'intensità, mentre nel tempo psichicamente saggiato la durata è primitivamente una grandezza intensiva. In fondo ciò, che chiamiamo l'attenzione, suo movimento o direzione, è uno stato emotivo, un sentimento, i cui processi cerebrali debbono essere paragonati in tesi generale a quelli del piacere e del dolore. Ed è il grado di questo sentimento la sua variabile intensità e i diversi atti dell'attenzione, che costituiscono per così dire le differenti sfumature nel colorito della durata.

La concezione bergsoniana, che fa del tempo e delle sue parti elementi psichici dotati o suscettibili di qualità differenti, togliendo al tempo quel valore di omogeneità e alla durata quell'unicità di ritmo, che i più sono abituati ad attribuire loro, troverebbe qui la sua giustificazione. D'altra parte Wundt, partendo dal dato temporale costante, che è quello dell'associazione uguale a circa un quarto di secondo, considera questa durata come una specie di campione eterno, a cui involontariamente noi assimiliamo tutti gli intervalli, che tentiamo di riprodurre. Ed è abbastanza curioso e sorprendente il fatto che questo tempo è press'a poco uguale a quello, che nella marcia rapida, secondo Weber, occorre per un movimento delle gambe. Sembra quindi non inammissibile che le due costanti psichiche, quella della velocità media di riproduzione, e quella del più sicuro apprezzamento del tempo, si siano formate sotto l'influenza di quei movimenti piu abituali del corpo, di cui noi stessi ci serviamo, quando tentiamo di suddividere ritmicamente tratti di tempo piuttosto lunghi (1). Mach infine giunge ad una supposizione più specifica. Che noi abbiamo una sensazione reale del tempo non può essere negato, poichè altrimenti come spiegheremmo la possibilità di identificare che due arie interamente differenti hanno lo stesso tempo? Come distingueremmo nella memoria il primo dal secondo tocco dell'orologio se a ciascuno non aderisse

(1) James, *ibid.*

una special sensazione di tempo, che rivivesse con esso? Ora è probabile, che questa sensazione sia connessa con quel consumo organico, che è necessario per la produzione della coscienza, e che il tempo, che noi sentiamo, sia probabilmente dovuto al lavoro dell'attenzione (inteso fisiologicamente) (1).

Durante una viva attenzione il tempo ci par lungo, durante un leggero affaticamento della mente esso è breve. Nello stato d'intorpidamento, quando appena percepiamo le cose, che ne circondano, le ore volano. Quando la nostra attenzione è completamente esaurita, dormiamo. Nel sonno senza sogni ci manca anche la sensazione di tempo. Il giorno di ieri si unisce a quello di oggi solo per un legame intellettuale, quando fra i due giorni intercede un sonno profondo. Coll'età pare che la misura del tempo vada cambiando. La relativa brevità del giorno senile in confronto di quello vissuto nella giovinezza sembra doversi ricondurre alla concomitante inerzia od atonia dei processi organici, caratteristica dell'età avanzata. " Io non posso, confessa Mach, sottrarmi all'impressione che la mia unità di tempo fisiologica sia diventata più grande „. E poichè nel sogno particolarmente l'attenzione è fiacca, in questo si verificano i più strani anacronismi, che sono facilmente spiegabili, secondo Mach, come effetti di un dividersi dell'attenzione fra due o più oggetti, uno dei quali ne consuma una maggior quantità. Con la ipotesi che la sensazione di tempo dipende dal consumo organico, si è in armonia col fatto che i valori del tempo si elevano sopra tutto, quando le sensazioni si collegano con una viva accentuazione del sentimento. E ciò vale per i tratti del tempo provati tanto per le sensazioni allegre, quanto per quelle tristi. Al contrario le sensazioni che si hanno con valori indifferenti per l'accentuazione del sentimento, stanno collegate con sensazioni di tempo relativamente oscure. Questi fatti dimostrano che il processo nervoso riferentesi alle sensazioni del tempo ed ai sentimenti offre sicura analogia.

E infatti tutti i tentativi d'una teoria fisiologica dei sentimenti mettono questi ultimi in rapporto col consumo, come hanno fatto Meynert, Avenarius, Lange, James (2). Potrebbe ad alcuno sem-

---

(1) Mach, *Analisi delle sensazioni* (trad. it.), 289 seg., 296.

(2) Id., *ib.*, 301-302. — Cfr., dello stesso autore, *La connaissance et l'erreur* (trad. franç.), 342 seg.

brare, contrariamente a quanto qui viene affermato, di una profonda notazione fisiologica della durata portata alla coscienza da oscure e complesse sensazioni organiche, che si dessero fatti di percezioni dirette del tempo per se stante, ossia di un tempo non realmente vissuto, cioè non accompagnato da processi d'attenzione, come ad esempio quando si citino i casi di persone, che giudicano con grande precisione dell'ora, di giorno e di notte, senza guardare l'orologio, ovvero che si destano a un'ora prestabilita, facoltà che qualcuno possiede. Ma chi non vede che appunto questi esempi contengono in se stessi la conferma della ipotesi preaccennata, in quanto possono trovare la loro spiegazione soltanto nell'esistenza di processi fisiologici, il senso dello svolgersi dei quali serva di segno delle quantità di tempo, che sono trascorse, in modo da far inferire che ora sia? Ed è difficile porre in dubbio l'esistenza di tali processi. James cita alcune curiose indagini fatte per trovare le ragioni, per cui i giorni della settimana hanno ciascuno una lor propria fisionomia particolare. Nell' inchiesta fatta il colorito specifico della domenica era dato dal cessare del rumore nella città e dallo scalpiccìo dei piedi dei passeggianti sul selciato, quello del lunedì proveniva dai panni posti a seccare e che riflettevano nell'appartamento una luce chiara, quello del martedì da un'altra causa, e così di seguito, onde conclude James che probabilmente non solo ogni giorno, ma ogni ora del giorno ha pel maggior numero di noi qualche segno interno od esterno, che vi è intimamente associato e ne costituisce, per così dire, l' indice rivelatore (1).

Meglio però che dalla teoria del consumo organico trarrebbe forse il senso del tempo la sua fondamentale spiegazione riconducendolo, come fa James, a quel fatto generalissimo, che dicesi la memoria elementare o primitiva. I fenomeni dell'addizionarsi degli stimoli nel sistema nervoso provano che ogni eccitamento lascia dietro di sè qualche attività latente, la quale soltanto a poco a poco scompare. Le imagini consecutive, che percepiamo in seguito a qualunque stimolo sensoriale, sono la ben nota prova psicologica di questo fatto. Colla sensazione della cosa presente si deve sempre fondere l'eco morente di tutte quelle altre cose,

---

(1) James, *ib.*, 444.

che hanno occupato gli ultimi secondi antecedenti al momento attuale.

E si potrebbe anche aggiungere che, oltre a questi processi evanescenti, concorrono a dare al presente il senso della durata anche i processi nascenti, che sorgono per effetto dell'abitudine e delle tendenze, che le esperienze successive hanno creato, preparando alla irradiazione dell'eccitamento nervoso avvenuto in un punto, tratti cerebrali pervii destinati ad essere pervasi come punti di minore resistenza. " Si ha ad ogni momento un cumulo di processi cerebrali, che si sovrappongono l'uno all'altro, e dei quali meno vivaci sono le fasi ultime morenti di processi, che appena un istante prima erano attivi al sommo grado (come anche meno efficaci quelle dei nuovi processi, che diventeranno attivi un istante dopo). La somma di queste sovrapposizioni determina la sensazione della durata trascorsa (1).

Restando sopra un terreno prettamente fisiologico, de Cyon estende anche alla percezione temporale le risultanze delle sue ipotesi sulle funzioni del labirinto (2). Nelle terminazioni nervose di quest'organo e ne' loro centri cerebrali esistono veri apparecchi automatici di calcolo, che sono destinati a darci la misura della durata non solo, ma anche l'ordine della successione. Vierordt aveva già fatto questa importante osservazione: che le nostre sensazioni di tempo e di spazio sono immuni da quell'impronta esclusivamente soggettiva, che caratterizza le sensazioni specifiche. V'è nelle sfere di questi due sensi generali un elemento di oggettività, per cui i loro prodotti si possono realmente ed immediatamente comparare fra di loro, mentre ciò non è possibile nei campi sensoriali specifici, dove le sensazioni, che pur si distinguono per varia intensità, si sottraggono però alla diretta misurazione. Non è possibile dire se questa luce, ch'è maggiore di un'altra, sia tale di tre o quattro volte. I sensi specifici non possono determinare i multipli e i sottomultipli sensoriali. Invece ciò accade nettamente nella percezione di spazio e tempo. Una linea non è soltanto più lunga, ma è doppia o tripla di un'altra; un'impressione acustica dura un terzo o un quarto di un'altra, ecc. I

(1) Id., *ib.*, 450 seg.
(2) De Cyon, op. cit., 95 seg.

sensi generali hanno dunque un valore matematico; valori quantitativi di spazio e di tempo delle eccitazioni sensoriali entrano in una maniera immediata ad occupare la coscienza. Di più Vierordt aveva avuto l'intuizione che l'orecchio avesse la parte principale nella formazione della nostra rappresentazione di tempo (1).

De Cyon distingue due lati del problema: direzione del tempo od ordine della successione e misura temporale. L'eccitazione dei canali semicircolari sagittali ci darebbero la possibilità di percepire la successione del tempo o l'ordine di una serie, mentre gli apparecchi di calcolo automatico, che dipendono dalla chiocciola, avrebbero parte decisiva nella misura d'intensità e di durata delle innervazioni. La direzione del tempo espressa dalla sagittale corrisponde alla coordinata dello stesso nome nel senso dello spazio: il punto O della coordinata del tempo coincide con quello del sistema di coordinate ortogonali dello spazio, nelle quali si localizza il nostro *io* indivisibile e cosciente. Le sensazioni di direzione, che ci sono fornite dall'apparato dei canali semicircolari, e alle quali noi dobbiamo la rappresentazione dello spazio, servono anche a formarci quella dell'estensione temporale a dimensione unica. Questa equivale alla freccia della direzione antero-posteriore. De Cyon mette in luce l'importanza che questa percezione della direzione deve avere nella formazione della nostra coscienza. Essa ci permette di avvertire il nostro *io* come distinto dal mondo esterno, o meglio di considerarci come il punto centrale, intorno al quale tutti i corpi si aggirano. Il passato e l'avvenire, cioè ciò che è situato dietro e davanti a noi, corrispondono alla sagittale; ammettendo tra essi un punto fisso, quello O, che rappresenta l'inserzione della coscienza nel movimento, evitiamo la nota obbiezione, per cui, partendo da un presente puntuale in continuo spostamento, si distrugge la realtà stessa del tempo o meglio lo si scioglie in una contraddizione logica, dichiarandolo formato da due parti (passato e futuro) entrambi irreali, separati da un punto mobile, per concludere che il tempo sarebbe un reale composto di due metà che non sono reali. In verità poi la coscienza del nostro *io* è immutabile e indivisibile, solo cambia il suo contenuto. La mobilità è non di noi, ma di ciò che sta innanzi ed indietro a noi. E

(1) K. Vierordt, *Der Zeitsinn*, 1868, 12, cit. dal De Cyon.

questa mobilità non è irrealtà. Nulla è più reale del passato, che è la consolidazione delle cose: gli avvenimenti futuri progressivamente avverandosi si realizzano e sprofondano nel passato, subiscono cioè uno spostamento lungo la coordinata del tempo, cambiandovi segno.

Gli altri fattori, durata e velocità, questa in funzione di quella, onde derivano le misure ed i valori di tempo, si devono ricavare dall'udito, piuttosto che dalla vista. Molte ragioni militano per questa preferenza: la maggiore ricchezza discriminatrice dell'organo del Corti di fronte alla relativa povertà della retina, la maggior attitudine che ha il nervo acustico a seguire rapidamente i cambiamenti d'intensità nell'eccitazione in più o in meno. Ma il più gran vantaggio, che posseggano le sensazioni uditive per la percezione della durata e la sua esatta valutazione, è collegato col ritmo e colla cadenza delle eccitazioni sonore. La successione d'impressioni uditive di uguale lunghezza e d'uguali intervalli è della maggiore importanza per la percezione immediata della durata.

I processi temporali, che accompagnano i movimenti volontarî e riflessi delle diverse parti del nostro corpo, si manifestano principalmente nelle misure della durata e della successione delle innervazioni dei muscoli che partecipano a questi movimenti. Ora queste misure si trovano sotto la dipendenza delle terminazioni nervose del labirinto e sono da esso regolate. Perciò i nostri movimenti non divengono ritmici se non quando siano prodotti e sostenuti da sensazioni uditive ritmiche. De Cyon che, richiamandosi alle sue precedenti conclusioni circa la funzione de' canali semicircolari, presume d'avervi trovato la spiegazione definitiva del rapporto di spazio, è persuaso ora d'avere anche determinato l'origine fisiologica e la significazione dei valori di tempo, che pervengono alla nostra percezione e la parte ch'essi hanno nella nostra autocoscienza. Alla rappresentazione dello spazio tridimensionale bastano le percezioni dei canali semicircolari, senza che vi sia bisogno d'un organo numeratore. Così nel senso del tempo, la successione per sè stessa non ha bisogno che della coscienza della direzione. Ma la durata deve essere numerata. L'antica definizione di Aristotele non si smentisce. Senza numero non si dànno valori di tempo, nè si può giungere al suo concetto. Queste misure di squisita delicatezza sono effettuate nei centri cerebrali motori che fungono come *energinomi* ed *energimetri*. Le operazioni degli apparecchi calcolatori, che risiedono nelle nostre cellule ganglionari,

esigono una prodigiosa precisione, quando si tratti dei muscoli della parola o di quelli oculo-motori. Le esperienze dimostrano il grado di finezza, con cui sappiamo riconoscere le differenze infinitesimali di tempo. Che la chiocciola possa eseguire con una tale precisione operazioni di calcolo tanto delicate, dipende dalla proprietà delle terminazioni nervose, che in essa si contengono, di cui ciascuna, come si sa, è accordata per modo da essere eccitata soltanto da un certo numero di vibrazioni al secondo. Questo ci obbliga ad ammettere che lì risieda un vero organo sensoriale aritmetico e che noi dobbiamo direttamente le regole elementari del calcolo alla percezione dell'altezza dei suoni. L'importanza della percezione temporale è tale nella storia mentale da giustificare la frase di Vierordt: " se la scienza potesse darci una risposta definitiva intorno alla genesi della sensazione di tempo, il risultato sarebbe nè più nè meno che quello di condurci alla conoscenza della natura e dell'essenza dell'anima non solo, ma della relazione reciproca tra essa e l'attività nervosa e muscolare. Concepire la genesi progressiva della sensazione e della percezione temporale infatti, non vuol dir altro che costruire geneticamente la nostra psiche fino da' suoi primi vagiti ". E per risolvere questo capitale problema della nostra vita spirituale, bisogna rispondere alla questione pregiudiziale d'ordine fisiologico: " come un organismo dotato di certe disposizioni e di certe proprietà psichiche rudimentali, affatto inesplicabili in sè, può giungere a differenziare il proprio *io* dal mondo esterno e conoscere i rapporti di spazio e di tempo, che esistono tra le cose esterne e se stesso? ". Che se, senza concludere con de Cyon all'esistenza di un organo specifico del tempo, accettiamo soltanto il principio che la coscienza temporale riposi sopra profondi processi fisiologici, non potrà essere evitata la conclusione, che nella realtà organica esistano primitivamente differenti ed eterogenee forme di durata, che si collegano colle funzioni dei diversi apparati sensoriali, ciascuno dei quali nella propria attività è accompagnato da particolare senso del tempo. Non altrimenti accade nella percezione spaziale, che risulta composta da elementi eterogenei, ossia dei diversi spazi, visivo, tattile, uditivo, ecc., i quali poi finiscono per associarsi ed armonizzarsi creando quella totale ed omogenea rappresentazione di spazio, che è, per così dire, normalizzata, e che risulta, come ha dimostrato James, da un adattamento selettivo, destinato a

rendere le nostre percezioni spaziali adeguate all'ambiente e ai bisogni pratici del nostro movimento. Lo stesso può dirsi della durata normale, che risulta dalla associazione e combinazione dei diversi tipi di percezione temporale, forniti a noi da' varî campi sensorî, prima non comparabili e successivamente ridotti ad unità. Molto bene ha concluso von Baer (1) che la scala del grande e del piccolo, l'apprezzamento della durata o dell'intensità d'un fenomeno per parte del nostro spirito, debba ricondursi all'organizzazione fisica dell'uomo, e che la durata media della nostra vita, ossia il maggiore o minor grado di resistenza, che il nostro organismo oppone a' processi dissolutivi, che hanno per esito finale la morte, determina la fondamentale nostra scala di misura temporale. Il medesimo autore ha fatto diversi interessanti calcoli, che sull'apprezzamento dell'aspetto della natura avrebbero le possibili differenze relative alla durata intuitivamente sentita, di cui supporremmo o l'uomo od altri esseri animali fossero dotati.

Se ad esempio invece di esser capaci d'avvertire distintamente durante un secondo dieci avvenimenti, come accade attualmente, noi fossimo dotati di così squisito potere discriminativo da portarne ben diecimila alla nostra coscienza nella stessa unità di tempo, e se la nostra vita dovesse accogliere e ritenere soltanto un numero determinato d'impressioni, essa diventerebbe di fatto cento volte più breve. Noi vivremmo meno di un mese, nè sapremmo nulla personalmente del mutarsi delle stagioni. Nati in inverno, crederemmo all'esistenza dell'estate come ora crediamo ai calori dell'età carbonifera. Il movimento degli esseri organici sarebbe così lento pei nostri sensi da poter essere soltanto supposto, non veduto come quello delle lancette dell'orologio. Il sole starebbe per noi quasi immobile nel cielo, la luna non avrebbe spostamenti, e così via.

In una parola noi avremmo, per così dire, immobilizzato l'universo intorno a noi, noi avremmo realizzato le condizioni statiche del mondo e sostituito ai segni temporali, che è quanto dire ai mutamenti, che ci servono oggi a riconoscere le cose, puri segni spaziali, ossia rapporti di posizione. Chi non si accorge, che, a parte la sua stessa esagerazione voluta, questo quadro offre qualche

(1) James, op. cit., 456 seg.

analogia con ciò, che realmente accade in certe forme d'intossicazione, in cui si nota un curioso aumento della prospettiva apparente del tempo? " Pronunciamo una frase e quando stiamo scandendo le ultime parole il principio sembra già risalire a molto tempo addietro. Entriamo in una via molto breve e ci sembra che non riusciremo mai a vederne la fine ".

Sotto l'azione dell'oppio queste vere ipertrofie della sensazione temporale sono state più d'una volta constatate. Accade in queste alterazioni qualche cosa di simile a ciò che lo Spencer dice a proposito di quegli esseri a vita breve, i quali però, perchè forse raccolgono in uno stesso secondo centinaia e migliaia d'impressioni distinte, sfidano, per così dire, l'umana longevità, vivendo di fatto un tempo lunghissimo, misurato da un numero prodigiosamente alto di stati di coscienza. " Un'ala di zanzara batte dieci o quindicimila volte al secondo. Ogni colpo presuppone un'azione nervosa, separata e distinta. Ognuno di questi atti nervosi, ossia ognuno di questi cambiamenti di un centro nervoso, è altrettanto facilmente apprezzabile per la zanzara quanto è per un uomo un movimento rapido del braccio. E se questo o qual cosa di analogo a questo è vero, allora il tempo occupato da un movimento occasionato dall'esterno, misurato in un caso da molti movimenti, deve sembrare assai più lungo che in un altro caso, quando è misurato da un movimento solo ".

Perchè non è possibile supporre la coscienza infinitamente allargata d'una durata temporale, quasi decomposta ne' suoi minimi elementi successivi, come avviene ad una porzione anche piccolissima dello spazio, che sia percepita attraverso il microscopio? Gli è che in verità esiste ciò che potremmo chiamare una cronoscopia accanto ad una microscopia, e la percezione del tempo, che può paragonarsi ad un tessuto, ora ha per noi il valore di un concreto compatto e continuo come una tela, ora quella di una serie discreta e discontinua come una maglia. Se il nostro senso di discriminazione degli atti successivi potesse raffinarsi per modo che noi fossimo capaci di riconoscere dieci stadi in un processo, in cui prima ne riscontravamo uno solo, e se contemporaneamente questi processi vanissero con una velocità dieci volte maggiore di prima, noi avremmo un presente parvente soggettivamente lungo come l'attuale, fornito dello stesso senso di durata e composto di altrettanti avvenimenti successivi distinguibili, ma dall'estremità

anteriore del quale sarebbero svaniti i nove decimi dei fatti reali, che ora contiene, ossia la massima parte di ciò, che ora è presente, sarebbe già passato e dovrebbe venire richiamato mnemonicamente per integrare il decimo superstite nella coscienza. In questo caso pronunciando una frase, la più parte delle parole dovrebbe essere richiamata espressamente alla memoria per completare quel vocabolo o quell'elemento sillabico, che in questo momento occupa la nostra coscienza. In questa massima disgregazione del tempo avremmo una condizione esattamente analoga alla deformazione, che l'allargamento microscopico fa subire allo spazio; un numero minore per volta di cose reali occuperebbe il campo visivo immediato, ma ognuna di esse sarebbe distesa sopra uno spazio maggiore di quello normale, e tutte le altre, che son fuori del fôco, apparirebbero ad una distanza favolosa.

Che questa dilatazione, per così dire, del tempo non sia tanto fuori della possibilità, anche indipendentemente da condizioni morbose come in certe forme d'intossicamento, ovvero da ciò, che si verifica negli stati onirici, dove è noto il succedersi rapidissimo di un'enorme congerie di fatti in unità di tempi brevissimi, lo possiamo arguire dal particolare carattere di distensione, che assumono retrospettivamente per la nostra coscienza i diversi periodi storici man mano che noi arricchiamo di nuovi particolari, di più minuti dettagli queste durate del passato, che prima nella scarsezza delle nostre notizie apparivano singolarmente raccorciate e quasi raggrinzate. Avviene della realtà storica per mezzo della documentazione e della critica quel medesimo fatto di relativo accrescimento, che nel campo della realtà fisica otteniamo colla esplorazione microscopica. Essa si dilata e si rende meglio sensibile ne' suoi infinitesimi, e ciò allarga pel nostro spirito la nozione della vita, di cui tutta la trama nella sua più minuta orditura si svela al nostro occhio centuplicato come accade del complesso labirinto delle cose sottoposte a potenti mezzi d'ingrandimento.

E che alcuni individui posseggano queste abitudini mentali di visione esagerata ed eccessivamente analitica delle cose e dei fatti, lo ha ben dimostrato Taine in una pagina consacrata alla psicologia di Sterne (1): si tratta di spiriti, che vedono il pezzetto di

(1) TAINE, *Histoire de la littérature anglaise*[9], IV, 146-147.

mondo esterno od interno, verso cui rivolgono i loro poteri d'attenzione, prodigiosamente ingigantito. Essi hanno delle cose una prospettiva anormale; tutto si avvicina, tutto occupa il primo piano, tutto assume proporzioni colossali. L'elefantiasi psicologica, ecco la definizione della loro malattia: un insetto acquista la statura d'un quadrupede, un avvenimento banale si trasforma in un capitolo di storia universale. Si direbbe ch'essi abbiano costantemente davanti agli occhi un apparecchio microscopico, che allarghi infinitamente lo spazio e negli orecchi un cronoscopio, che allunga infinitamente il tempo. Le parti della realtà e gl'intervalli dei fatti s'accrescono fuor d'ogni misura. Essi vedono il mondo senza paragone più complesso, più vario di quello, che noi lo vediamo, e nella ipertrofia della loro attenzione, porgendo orecchio al fluire degli elementi minimi del tempo e alle impercettibili variazioni delle cose li sollecita una smania irresistibile di spiegare e domandare ragione d'ogni più piccolo fatto, per modo che la moltiplicazione dei perchè riempie il loro spirito dei più bizzarri e insospettati problemi.

Ma è anche possibile, come osserva von Baer, rovesciare l'ipotesi e supporre che un individuo percepisca soltanto la millesima parte delle sensazioni, che noi percepiamo in un dato tempo e che per conseguenza viva molte più volte di noi. Gl'inverni e gli estati sarebbero per lui come tanti quarti d'ora. I funghi e tutte le piante, che crescono con qualche rapidità, verrebbero all'esistenza in modo da sembrargli creazioni istantanee. Gli arbusti, gli animali comparirebbero e scomparirebbero dalla superficie della terra, senza lasciare maggior ricordo di sè dello zampillo liquido d'una fontana. I movimenti degli animali sarebbero non meno invisibili per lui, di quello che siano per noi i movimenti delle palle dei fucili e dei cannoni. Il sole attraverserebbe il cielo come una meteora, lasciando una striscia di fuoco dietro di sè. È provato che in certe condizioni i nostri processi cerebrali si accrescono rapidamente senza un accrescimento compensatorio nella suddivisibilità delle successioni. In tal caso la lunghezza apparente di ciò, che chiamiamo il presente, si contrae. Abbiamo un vero raggrinzamento nel tempo, e la coscienza, ridotta ad un solo punto, sembra perdere ogni intuizione del donde e del dove del proprio cammino. Atti di memoria prendono il posto di rapide vedute a volo d'uccello. Qualche cosa di simile può accadere in casi di

estrema fatica; una lunga malattia produce lo stesso effetto. Tutto ciò può associarsi ai fenomeni di afasia. "Il paziente non può ritenere per più d'un istante l'imagine d'un oggetto: la sua memoria per i suoni, per le lettere, per le parole stampate non dura di più. Se copriamo una parola scritta o stampata con un foglio di carta, nel quale è stato praticato un finestrino, che lascia vedere soltanto la prima lettera, l'ammalato è in grado di pronunziarla. Se si spinge più avanti il foglio in modo da coprire la prima lettera e lasciar vedere la seconda, l'individuo pronuncia questa, ma ha già dimenticata la prima e non può pronunciare insieme la prima e la seconda. Così scorrendo con un dito ad occhi chiusi sopra un oggetto ben noto, egli non sa combinare insieme le diverse impressioni separate, in modo da riconoscere l'oggetto. Soltanto quando possa toccarlo simultaneamente con diverse dita, può dirne il nome senza difficoltà. In questi casi d'afasia il paziente ha quindi sòlamente perduta la capacità di raggruppare successive impressioni in una sola, in modo da percepirle come un tutto, ed è anche probabile che le variazioni nell'apprezzamento del tempo, che si notano nell'età giovane o nella senile, nello stato d'animo eccitato od in quello di noia, debbano essere riferite almeno in qualche grado a queste cause " (1).

Come conclusione dell'analisi psicologica, alla quale abbiamo sottoposto questa percezione del tempo, non c'è possibile evitare di ammettere ch'essa esista soltanto sotto la forma reale della du-

---

(1) JAMES, *ib.* Le alterazioni nel senso del tempo (ed anche dello spazio) formano un interessante capitolo di psicologia morbosa. Cfr. SPENCER, *Princ. de Psychol.*, II, §§ 333, 337. L'amplificazione spaziale e temporale sotto l'influsso dell'oppio è descritta da QUINCEY nelle sue *Confessions of an English Opium-Eater* (cfr. A. BARINE, *Névrosés* 100). Lo stesso accade in POE sotto l'influsso dell'alcool (E. LAUVRIÈRE, *Edgard Poe*, 335, 374-375, 535-536). — Indipendentemente dall'uso di eccitanti, AMIEL confessa una coscienza che lo mette al di fuori del tempo collocandolo in un'eternità impersonale (*Journal intime*, I, préf., XLI-XLII): " il me semble que je suis devenue une statue sur les bords du temps... il me semble que ma conscience se retire dans son éternité... elle s'aperçoit dans sa substance même, supérieure à toute forme contenant son passé, son présent et son avenir, vide qui renferme tout... ,: 11, 200-201: " le temps est l'illusion suprême. Le temps et l'espace sont l'émiettement de l'infini à l'usage des êtres finis ". Vedi anche 221, II, 205 seg. Cfr. RIBOT, *Les maladies de la personnalité*, 136-137; JAMES, *Le varie forme della coscienza religiosa* (trad. it.), 339 seg.

rata presente. Questa è dunque tutto il nostro tempo, così come aveva fortemente intuito Sant'Agostino nella sua triplice distinzione, collocando l'*attentio* tra l'*expectatio* e la *memoria*.

Ciò che chiamiamo lo stato presente è in verità un'assai complessa formazione di implicite relazioni passate e future. Questo presente, creato dall'attenzione, è quanto dire un contenuto della coscienza, dominato da un sentimento, che assume due essenziali forme di direzione, secondochè si riempie di elementi del passato, che la memoria risuscita, accompagnandoli con la particolare sensazione della mancanza ovvero di dati futuri prodotti dell'aspettazione e resi avvertiti da un vivace senso di tendenza a realizzarsi. Non si tratta quindi di un passato o di un futuro, che siano tali rispetto alla realtà, poichè in tal caso non avrebbero per noi nessun valore, ma soltanto rispetto alla nostra coscienza. Partendo dall'attualità dell'*ora*, che è tutto il tempo, di cui siamo direttamente coscienti e padroni, noi distribuiamo il prima e il dopo, lungo una linea, che retrocede e si protende avanti e indietro indefinitamente, per quello stesso arbitrario processo immaginativo, pel quale quando si legge un romanzo si anticipano o posticipano per il lettore date e avvenimenti della vita del protagonista, che non hanno altro valore temporale oltre quello della finzione e coincidono nella totale contemporaneità del racconto (1).

(1) Schumann, art. cit., 126 seg., scrive sul presente e il suo significato: " ogni presente, ogni *ora* è un tal spazio di tempo, che si può sempre dividere in due parti, di cui la prima è già passata, mentre la seconda trascorre; naturalmente ognuna di queste metà può pensarsi suddivisa e così all'infinito, per modo che per raggiungere un'unità temporale che non consista di altre due parti, la passata e la presente, bisognerebbe giungere al punto matematico. Il presente sarebbe dunque un punto in movimento continuo, che produce la linea del tempo; ma allora si può facilmente ricavare la nota conclusione sofistica che fa del tempo un reale composto di due irreali (passato e futuro). Gli è che l'*ora* veramente indica quel tratto di tempo (*Zeitstrecke*) nel quale esso è espresso o pensato, nè può pensarsi od esprimersi, se non vi trascorre una definita per quanto picciola porzione di tempo. Quindi appartengono al passato (o al futuro) tutti quei processi che sono già trascorsi (o che non sono ancora iniziati), mentre l'*ora* viene espresso (pronunciato). Ogni relazione temporale si riferisce ad un processo determinato e questo suppone un tempo. Non bisogna definire il passato o il futuro in modo che non corrispondendo a niente di reale siano una pura finzione matematica, chè tali concetti non sarebbero utilizzabili per la costruzione della realtà ". — L. W. Stern, *Psychische*

Trattando il presente come uno stabile psichico o per così dire un *ora* prolungato, vedemmo che la nostra attenzione creatrice della coscienza temporale e diretta alternativamente verso il passato come retrospezione o verso il futuro come aspettazione, riesce facilmente a decomporne la fragile consistenza statica e ripristinando la reale natura dinamica del processo psichico riattiva la corrente del pensiero rigurgitante di ricordi o di desideri secondo la direzione, che le viene impressa.

Giustamente osserva Bourdon come sia possibile dare alla percezione, che noi abbiamo del passato e del futuro, almeno entro i limiti delle forme più semplici, quasi una base sensibile constatata nelle più elementari esperienze, come quando partendo da un dato punto, un *qui*, che avrebbe il valore di un presente esterno a noi, ciò che era presente diventa assente allo stesso modo di un oggetto della vista nello spazio, un uomo, ad esempio, che si allontana e scompare, o non altrimenti di un suono, che ci percuote l'orecchio, vi echeggia per un po' di tempo, vanisce e, spegnendosi, cessa d'essere percepito come se cadesse nell'abisso degli irreali (1). Contrariamente accade rispetto a ciò, che chiamiamo futuro, che può essere direttamente da noi percepito come il venire verso di noi di un oggetto, il quale, avanzandosi, ingrandisce la propria dimensione e si rende più sensibile, ovvero anche l'andar noi verso di quello, approssimandoci fino a raggiungerlo.

Per quanto però questo dato primitivo del futuro non possa mancare di far parte della nostra più comune esperienza, è fuor di dubbio che la coscienza del futuro conserva sempre qualche cosa di maggiormente indeterminato di fronte a quella che ci è possibile acquistare rispetto al tempo anteriormente trascorso. La re-

---

Präsenzzeit (" Zeitsch. für Psych. und Phys. der Sinnesorgane ", XIII, 330-333), esclude le momentaneità di stati totali di coscienza, che importassero l'isocronismo delle sue parti. Si deve distinguere l'astratta rappresentazione del tempo dalla sua diretta percezione; in questa l'atto di coscienza non è mai puntuale. Il momento come qualcosa di chiuso ed unico, è sempre un simbolo, è un segno temporale (STRONG dice: " the lapse of time is not directly experienced, but constructed after the event. The time we are directly conscious of is not the real time that elapsed ", *Consciousness and time*, " Psychol. Review ", III, 2, 155). Il presente si definisce con il complesso delle relazioni spaziali e temporali, che possono essere oggetto di percezione diretta.

(1) BOURDON, art. cit., 477.

trospezione ossia il discernimento di ciò che ci è dato sia come la totalità, sia come una parte del tempo passato o pur anche come una sol cosa, che gli appartenga, prende l'aspetto di un'operazione psichica estremamente abituale e relativamente facile. Affidata com'è al generalissimo fatto della memoria, che è il potere di ritenere una conoscenza nello spirito, ma pur fuori della coscienza, la retrospezione padroneggia il tempo trascorso mediante un singolare processo di riduzione, che lo rende disponibile per i bisogni della nostra riproduzione mnemonica (1).

Ribot, che ne ha fatto l'analisi, è riuscito a determinare molto bene la natura di questo fenomeno di prospettiva psichica, mediante la quale la linea d'orizzonte del nostro passato più o men larga secondo le capacità individuali viene tracciata da una serie di punti di concentramento o di ritrovo, attorno ai quali si raccolgono e si ordinano tutti i fatti secondari anteriori e posteriori, che la nostra memoria riesce a salvare dal naufragio totale dell'oblio (2). In questo modo la storia individuale offre la più spiccata analogia con quella di un popolo: anch'essa conta le sue êre e compendia lunghe serie di giorni o di anni in un unico grande avvenimento, che domina e fa epoca per le rimanenti parti di quel periodo trascorso. E questi poteri di sintesi e di abbreviazione temporale per quanto riflette il nostro passato, ottenuti mediante la rapida stenografia del ricordo, si estendono a ciò, che potremmo chiamare la totale visione panoramica della nostra esistenza anteriore, che abbiamo la capacità di mantenere sempre sulla soglia della coscienza per modo da poterla richiamare a noi e ricondurla al presente ogni qual volta se ne avverta l'opportunità. È chiaro invece che il senso del futuro debba presentarsi sempre con maggiore indeterminatezza. " Sulle tavole del futuro non possiamo inscrivere fatti, che non sono ancora accaduti, ma soltanto inserire i nostri desideri o proiettare le nostre speranze „ (3).

Ciò non toglie però che ad onta del suo grado di estrema indeterminatezza, per cui la nozione del futuro rimane anche in uno sviluppo abbastanza elevato dei poteri intellettuali, sempre impre-

---

(1) Clay, op. cit., Ch. X.

(2) Ribot, *Les maladies de la mémoire,* 37 seg.; Id., *L'évolution des idées générales,* 191.

(3) Jodl, op. cit., II, 180, 182 seg.

cisa e limitata, ben si possa affermare che, almeno sotto un certo aspetto, l'avvenire è un oggetto più che non sia il passato per la coscienza infantile, come per quella crepuscolare degli animali. Quando si consideri il carattere peculiare della vita, le sue innate, irresistibili tendenze verso lo sviluppo, l'implicita teleologia, che il funzionamento degli organi suppone per l'imprescindibile necessità dell'adattamento biologico, sembra difficile poter evitare questa conclusione che nell'animale e nel fanciullo l'estensione della coscienza temporale debba risultare più dall'attesa che dal ricordo e debba perciò avere il significato d'un'orientazione verso l'avvenire più che verso il passato. Non soltanto l'esperienza può constatare negli animali un vago senso del tempo, i cui ammonimenti coincidono colla periodicità dei bisogni e coi cicli della loro vita, ma non è possibile negare che questa coscienza funzioni come premonizione dando loro la possibilità di prepararsi all'imminenza degli eventi nuovi, che interessano la conservazione individuale o specifica. Se si può quindi parlare di date, di ore e giorni fissi nell'esistenza degli animali ciò non vuol dirsi tanto nel senso d'un patrimonio acquisito di ricordi relativi al passato, sulle cui traccie mnemoniche si venga modellando lo schema del futuro per quanto non possa negarsi anche questo coefficiente dell'esperienze ripetute a formare una coscienza temporale approssimativa rispetto all'avvenire; quanto piuttosto di tendenze preesistenti, connesse strettamente colle particolari strutture nervose e colle loro funzioni, che predispongono l'organismo a speciali reazioni, mettendolo in uno stato di preparazione o di attesa (1). La moderna psicologia degli istinti e più specialmente la legge della loro transitorietà meglio che ogni altra cosa giovano a spiegare questo particolare atteggiamento della coscienza animale di fronte al decorrere del tempo. È probabile che anche nel bambino l'attesa come dato primitivo del senso temporale debba nascere piuttosto nello sforzo, nel desiderio e nella sensazione di tendenza che non nel ricordo, debba cioè considerarsi prima come un sentimento che non un'idea. E in ciò si accorderebbero le idee di coloro, che come Guyau e Fouillée pensano di derivare il tempo dal movimento, che è quanto dire dallo spazio, che il corpo del vivente in moto

---

(1) Ribot, *L'évolution* etc., 191-193.

percorre. Certo però questa forma elementare dell'aspettazione o della tendenza viene successivamente a svolgersi per effetto di una delicata elaborazione, in cui la parte principale spetta a quel processo psichico, che Hamilton designa col nome di reintegrazione e che equivale alla legge d'associazione della moderna psicologia. Qui il ricordo d'una passata esperienza può di fronte ad un sogno premonitore suggerire l'attesa d'un evento simile. Si tratta dei più semplici ragionamenti per analogia, od anche, se si vuole, si è ancora al di fuori di qualsiasi ragionamento analogico basato sopra una comparazione cosciente, poichè l'esperienza di una cosa fa sorgere puramente e semplicemente l'idea del simile, cioè crea uno stato di aspettazione riguardo alla prossima ripetizione di un fatto, ciò che involge una fiducia nella continuità dei processi naturali, che contiene in germe tutta la ulteriore nozione della causa e della legge.

Per rintracciare questa primitiva coscienza del tempo nell'individuo come nella stirpe gioverebbe assai l'esplorazione delle forme verbali nelle lingue primitive (1). Disgraziatamente però queste ricerche sono un terreno assai infido e potrebbero dar luogo, quando le loro conclusioni non fossero accolte con estrema prudenza, ad interpretazioni del tutto arbitrarie. Così potrebbe nascere il sospetto, data l'indeterminazione temporale, che il verbo assume nelle lingue primitive, che una correlativa indeterminazione dovesse attribuirsi alla coscienza di quelli, che le adoperano, mentre è certo che, se anche esiste nello spirito chiaramente specificata la nozione del tempo nella sua triplice partizione, è poco probabile ch'essa possa specchiarsi nello strumento verbale, che è uno dei piu delicati e complessi nel generale organismo di una lingua. Il tempo, come elemento verbale, si costituisce assai lentamente, la sua determinazione linguistica viene per così dire in ritardo in confronto a quella psicologica. Dall'analisi del verbo primitivo appare ch'esso si presenta originariamente come una forma intermedia tra il passato e il presente; ciò che lo caratterizza sembra essere un vago concetto di durata o di continuità nell'azione, la sua natura fondamentale non rientra in nessuna delle tre categorie, che formano abitualmente i tempi del verbo, ma le contiene im-

(1) Id., *ib.*, 91 seg.

plicitamente in ciò, che potrebbe essere definito un tempo durativo. E questo sembra veramente corrispondere alla natura profonda dell'azione, che è sempre uno svolgimento di forze operanti, suscettibile d'essere compreso ne' suoi successivi momenti, e dal quale certo nasce nell'agente la coscienza iniziale del tempo. Allo stesso modo che il movimento volontario dev'essere compreso come un elemento essenziale della percezione di spazio, in quanto che ad esso soltanto noi possiamo riferire la nozione importantissima di un'origine definita, di un *qui*, al quale possiamo riferire tutti i *là*, in cui si dispongono le cose rispetto alla posizione nostra originaria, che è il punto di partenza nelle indicazioni di spazio ottenute mediante il movimento reale o supposto, così analogamente nel tempo il presente, *l'ora*, ossia l'azione attuale e cosciente ne' suoi momenti di sviluppo, diventa il punto di partenza per la misura temporale *a tergo* e *a fronte* in questo senso che il futuro come tempo della preparazione e dell'attesa suppone a sua volta anche il passato, e per quanto questo per la sua irreparabile caduta nel nulla sia fuori della nostra portata, ci è tuttavia necessario come ricordo, e noi entriamo in relazione con esso, in quanto l'esperienza rievocata, permettendo la previsione ci conduce all'aspettazione degli eventi futuri (1). Questo concorso, che il passato ha come memoria nella creazione dell'avvenire, è così evidente da non aver bisogno di dimostrazione. Tutti i sistemi di previsione, dai più fanciulleschi ai più ragionevoli, riposano sull'esperienza, sull'assimilazione dei fatti, il loro raggruppamento in classi, la loro distribuzione in serie successive. Ciò, che chiamiamo causalità o legge naturale, non è poi che l'arbitraria separazione dell'elemento di costante ripetizione, che la nostra esperienza segnala nei fenomeni, e la sua costituzione in entità astratta. Ma una tale concezione scientifica del tempo, che ne fa ai nostri occhi, secondo l'espressione di Ward, la grande variabile indipendente, non può avere nessun valore aprioristico e si raggiunge solamente per via di percezioni temporali, che involgono elementi attivi, i quali riposano sopra interessi soggettivi. Una mera serie di *ora*, che non fossero accompagnati da tendenze al cambiamento, non potrebbe darci nessuna conoscenza del tempo, ciò che Schiller ha espresso con la energica

(1) J. Ward, *Naturalism and agnosticism*, II, 135-151.

frase: *Dem glücklichen schlägt keine Stunde.* L'insoddisfazione presente degli impulsi e degli interessi estende il tempo innanzi a noi, e la tensione del desiderio, gradualmente avvicinandosi al suo soddisfacimento, scande la successione e misura la lunghezza del tempo.

I semplici processi di ritenzione e d'associazione sono insufficienti a contare come memoria od aspettazione, e solamente attraverso un'attenzione selettiva può diventare distinto l'ordine temporale. In altre parole, soltanto l'appercezione riconduce nel fôco della coscienza o il passato o il futuro e ne fa per noi un *nunc stans* oggetto del nostro interesse. Di qui la possibilità di costituire un presente con elementi passati o futuri, di avere il proprio presente nel tempo trascorso come ricordo e nel futuro come desiderio. Quest'ultimo presenta senza dubbio maggiore ricchezza, il suo fascino particolare consiste in una più ampia risorsa di possibilità contenute a nostro favore nell'avvenire. Ciò che giustamente fu scritto della speranza, come il maggiore alimento della vita, trova la sua giustificazione in questo ch'essa a differenza del ricordo, che non ha che una sola direzione all'indietro, possiede molteplici strade aperte dinanzi a sè e si arricchisce d'infiniti elementi ideali, che il desiderio o la passione possono creare. Il contrasto tra la realtà necessaria ed univoca e la contingenza indeterminata ed equivoca riesce totalmente a vantaggio di quest'ultima. Di fronte a molte possibilità, l'attuazione di una di esse, fosse anche la più favorevole, è sempre a danno delle altre. Per questo tutto ciò, che raggiungiamo, finisce per essere ben poca cosa di fronte a ciò che potremmo sperare e quand'anche l'indeterminismo dovesse essere respinto dalla natura e sostituito dalla più ferrea meccanicità per guisa che una sola fosse la inesorabile strada schiusa ad ogni momento del divenire sia per le cose come per noi, data la pratica reale ignoranza, cui siamo condannati rispetto a questa direzione, dati i limiti angustissimi della nostra previsione, sempre si dovrebbe ammettere che l'idea dell'avvenire, gonfio d'incertezze e di possibilità, è infinitamente più feconda che l'avvenire stesso. Però la speranza val più che il possesso e il sogno più della realtà (1). Nella pienezza dell'attività vitale, che

(1) Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*[3], 7-8.

si esprime collo sforzo creativo, la gioia può essere interpretata psicologicamente come un'orientazione dei nostri stati di coscienza verso l'avvenire allo stesso modo, che è sotto l'aspetto fisiologico accelerazione dei processi organici, aumento nel tono della vita, espansione e tendenza al movimento. E inversamente la tristezza co' suoi accentuati caratteri di accasciamento muscolare e di ritardo del ritmo funzionale può essere interpretata come un ritorno della vita sopra se stessa; nell'impoverimento attuale delle nostre sensazioni e delle nostre idee la coscienza sommersa nel mare sonnolento dei ricordi si polarizza verso il passato e diviene una ruminazione degli antecedenti sotto la forma del rimpianto o dell'imprecazione. Il tempo vissuto nel dolore è assolutamente perduto per la nostra anima.

Adunque dall'inconscio *ora* del presente, per usare l'espressione di Volkmann, emerge il conscio *non ancora* del futuro, come da questo nasce in noi la consapevolezza di quello, poichè le aspettazioni creano la durata e il presente acquista il valore di tempo nella nostra coscienza sotto l'urto pressante del futuro (1). L'aspettazione, come risultato di un processo nascente correlativo ad una rappresentazione pensata come avvenire, di fronte ad uno stato attuale, che la esclude, e che, pur avendola promossa, si rifiuta di appagarla, presenta gradi e modi differenti, ed è talvolta inquieta e talvolta paziente, determinata o indeterminata secondo i casi, cosicchè l'alterno sorgere e cessare in noi delle attese porta nella vita dell'individuo un ritmo particolare, e l'impressione complessiva, che nasce dal ritmo di un singolo ciclo di aspettazioni, determina la misura generale, colla quale l'individuo scande la durata del presente. Osserviamo intanto prima di tutto che, quanto più per le abitudini acquisite d'una disciplina vitale e d'una maggiore regolarità delle nostre occupazioni si vengono precisando in noi i modi della aspettazione relativa agli eventi e alla loro successione, tanto più essa perde di pazienza cioè della capacità di trattenere i momenti transitivi e d'indugiare nel presente, assaporandone il decorso nella tranquilla e quasi indifferente attesa del futuro. E ciò si comprova col fatto ben noto che il ritmo generale della vita si accelera con ciò, che chiamiamo il suo progresso, ciò che equi-

(1) Volkmann, II, 20 seg.

vale a dire colla sua maggiore determinazione e specificazione di momenti o di funzioni. Tutti avevano facilmente posto in rilievo che la crescente complicazione del lavoro fisico o mentale, caratteristica delle civiltà più avanzate, mentre ha reso estremamente frequente il battito della nostra vita, ha fatto anche sì che l'uomo moderno, divoratore di velocità in ogni campo, sia diventato impaziente d'indugio e insofferente dei minimi ritardi. Ciò si spiega assai bene pensando a ciò che dicemmo della maggiore precisione nei nostri stati d'aspettazione rispetto al futuro, di cui possiamo anticipare mentalmente un più lungo ordine di serie, che ci sono suggerite dalla più ampia conoscenza, che abbiamo della realtà. Giustamente può dirsi che il tempo si allunga per due modi, o col rallentarsi del processo rappresentativo, come accade nella noia, ovvero col suo eccessivo accelerarsi nel rampollare continuo di nuove attese, che insorgono sotto la pressione di nuove speranze. La speranza e la noia sono in pieno antagonismo: la prima si alimenta di previsioni ed è paragonabile ad un innesto fecondo, che noi facciamo dei germi del futuro sull'albero del presente, mentre la seconda, che è come una continua protesta contro un momento attuale od anche contro tutti i momenti della nostra vita, ha il valore di un veleno paralizzante, che svigorisce le energie e rende incapaci all'azione. La misura della vita è nell'operosità della vita stessa, *vitam extendere factis*, e come il pensiero dell'opera è già una parte di essa, il desiderio e la speranza, che suppongono previsioni e conoscenze, sono già forme di attività allo stato nascente e servono mirabilmente a protendere in noi la coscienza del futuro. Ciò che gli etnologi ci dicono dell'imprevidenza dei selvaggi corrisponde perfettamente alla loro abituale indolenza e agli scarsi poteri di ideazione, di cui sono dotati. Chiusi nella angustia del presente, incapaci di anticipare nel pensiero il futuro, possono realizzare l'assurdità pratica di vendere il mattino l'*hamac*, di cui avranno bisogno la sera (1).

Dove la vita senza ripetizioni nettamente delimitate convoglia attività uniformemente continuate, mancano anche naturalmente quegli spiccati turni di tempo vôto, che fanno sorgere più insistente il senso dell'aspettazione e concorrono a creare l'impazienza

(1) WAITZ, *Anthropol. der Naturvölker*, I, 351, cit. da VOLKMANN.

e la noia. E ciò si osserva assai bene nel torpido decorso del tempo, che caratterizza la vita rurale ed anche per quanto con caratteri opposti nella frivola frettolosità delle occupazioni femminili, che costituiscono l'irrequieto sfaccendamento di ciò, che dicesi la vita mondana. Per questo si potrebbe quasi conchiudere che gli uomini, che non hanno mai tempo disponibile per qualche cosa e quelli che non sanno mai che cosa fare del proprio tempo, si trovano riuniti in una eguale e comune deprezzazione del momento attuale, che per essi trascorre senza valore intrinseco o per la soverchia fretta degli uni o per la indolenza eccessiva degli altri di fronte al futuro. Soltanto invece coloro, ai quali la disciplina delle abitudini tanto fisiche che mentali ha saputo creare un sistema di vita e un ordine di occupazioni, incanalandone l'operosità sopra vie stabili e regolari, giungono all'utilizzazione completa del proprio tempo, di cui, essendone divenuti veri padroni, possono godere pienamente il contenuto psicologico. Il primo orario è dunque in noi stessi nel ritmo della nostra vita, solo più tardi noi ce ne fabbrichiamo uno estrinseco, trasferendo fuori di noi l'oggetto dell'attenzione, che, prima rivolta sui cambiamenti e le modificazioni della nostra coscienza, si fissa sulle alterne vicende da noi constatate nella natura. Un orologio, comunque sia congegnato, ci risparmia gl'interni eccitamenti dell'aspettazione e ci facilita il computo del tempo, sostituendosi per così dire a noi nella sua registrazione. Allo stesso modo che l'intelligenza sussidiata dalla parola abbrevia i proprii processi ed elabora nuove combinazioni di idee tanto che possa dirsi che la lingua finisca per pensare al nostro posto, gli strumenti che noi abbiamo creati per registrare il decorso del tempo numerano per noi i minuti e le ore e ci esimono da questa faticosa computazione. Pendoli ed orologi segnano facilmente e sicuramente le segmentazioni nella linea della durata presente, prima tracciate in maniera tumultuaria ed irregolare dalle nostre speranze e dai nostri timori, al cui confronto più tardi paiono troppo lente le successioni del mondo esterno, come sarebbero troppo incerti i ritmi respiratori e i battiti del polso. Volendo trasportare fuori di sè nel ciclo delle cose il tempo ossia la coscienza del cambiamento ed oggettivare la durata, lo spirito umano ha scelto il più costante di tutti i ritmi ossia il moto diurno della terra, che equivale e si riduce praticamente a quello dell'intera volta celeste, come comune misura d'ogni altra forma di succes-

sione. Il giorno coi suoi multipli e sottomultipli, quantità fissa e costante, diventa il termine di confronto di tutte le durate, e l'uomo, abbandonando la diretta contemplazione delle curve descritte dagli astri sospesi sul suo capo, ha operato il miracolo di ridurre al breve arco del quadrante di un orologio, che percorre l'indice silenzioso della sfera, l'intero cammino che il sole compie dall'aurora al tramonto sulla luminosa strada del cielo. E così l'orologio, creatura delle nostre speranze e dei nostri timori, diventa un regolatore del presente e ammonitore del futuro (1). Ma perchè l'uomo possa arrivare alla concezione di un tempo, estrinseco a sè, oggettivo ed omogeneo, che gli è comune con gli altri esseri e con tutte le cose, che si mutano e cambiano entro i limiti dell'universo sensibile, bisogna che il suo spirito abbia imparato a svotare la durata d'ogni suo contenuto psicologico, l'abbia per così dire spersonalizzata e proiettata fuori di sè come qualche cosa di separato e distinto dagli avvenimenti, che in essa si realizzano.

Il tempo, quale è direttamente avvertito dalla coscienza, non potrebbe raggiungere altra unificazione che quella soggettiva e singolare e mancherebbe quindi del suo precipuo carattere, quello dell'unità. Le molteplici coscienze realizzerebbero tempi diversi, fra di loro incomunicabili. In questa ipotesi sarebbe esclusa la possibilità per il nostro intelletto di produrre nemmeno l'apparenza di un mondo reale di cose, mentre ogni forma di consenso sociale pratico o teorico sarebbe impossibile senza la base di un tempo comune. " Supponendo la corrente di pensiero A, scrive Ladd (2), composta dei momenti psichici A_1 A_2 ... A_n e la corrente B composta di B_1 B_2 ... B_n, le quali si svolgono parallelamente, se non presupponiamo fra di loro qualche vincolo di unità e perciò qualche elemento extrasoggettivo, dev'essere lasciato al puro caso che l'*ora* di A e quello di B siano una coincidenza, un tempo presente comune alle due correnti e applicabile a qualche particolare oggetto. E lo stesso può dirsi del passato o del futuro per la convergenza dei ricordi o delle previsioni ". La concezione di un tempo come puro stato soggettivo di coscienza distrugge ogni possibilità della

(1) Volkmann, II, 28.
(2) G. Trumball Ladd, *A Theory of reality*, Ch. VIII, 188 189.

società, della storia e dello sviluppo storico della scienza, e ci obbliga ad accettare senza riserve la tesi del solipsismo. Se il tempo non acquistasse per noi il valore di una realtà oggettiva (lo stesso può dirsi dello spazio) tutto ciò, che chiamiamo storia e non nello stretto senso umano, ma comprendendovi tutte le fasi del divenire dall'astrogenia ai più delicati prodotti dell'arte e della scienza, non avrebbe altro significato che quello d'una fiaba, che lo spirito recita a se stesso, o d'un fantastico dramma, sceneggiato sul teatro della nostra coscienza in un sogno prolungato.

La vecchia filosofia indiana già da secoli aveva scoperto che tempo e spazio non sono soltanto illusorii, ma creatori d'illusioni. Conoscere la realtà solamente come spaziale e temporale è essere vittima di Maia, ed il saggio che vuole sottrarsi al suo inganno, oppone l'ubiquità e l'eternità alla concezione volgare delle cose e dei fatti, che occupano un dato luogo, o si verificano in un momento definito (1). Schopenhauer vede nel tempo e nello spazio null'altro che forme soggettive di differenziazione, che sorgono dalla illusoria attività dell'intelletto; quale mero prodotto del cervello il *principium individuationis* è la via, per cui la cieca volontà inganna se stessa collo spettacolo della conoscenza. Ed è appunto questa negazione d'ogni elemento d'oggettività nel tempo e quindi nella causalità, che lo implica, questo idealismo intransigente, che spinge Schopenhauer a dare alla intera realtà nella sua evoluzione storica un valore d'illusione, illusione che però acquista, per così dire, un esponente unico dal fatto, che l'individualità psicologica è essa stessa illusoria, e la nostra coscienza è la coscienza stessa del mondo, l'errore, di cui rimane vittima, lo stesso comune errore d'ogni altra forma di coscienza.

Per sfuggire a questo totale naufragio della realtà e costituire

---

(1) P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Upanishad's*, I, 2, 137 seg. La filosofia indiana anticipa il dogma fondamentale di Kant, per cui mentre l'ordine empirico delle cose soggiace alla legge dello spazio, del tempo e della causalità (*deça, kâla, nimitta*), ciò che è in sè, ossia il *Brahman*, è estraneo allo spazio come al tempo e alla causalità. Ora il *Brahman* è l'unica realtà, è l'*âtman* (lo stesso), ciò che rimane all'uomo come a tutte le altre cose del mondo, quando se ne rimova il non istesso, l'estraneo, l'altro (143 seg.). Il mondo è dunque una non realtà, il regno della Mâyâ (illusione) 204 seg.

insieme un terreno comune, su cui possano trovare il loro accordo le diverse coscienze individuali, bisogna restituire al tempo come allo spazio il loro valore oggettivo, naturalmente però soltanto in questo senso, che ci siano fuori del soggetto le condizioni uniformemente variabili della coscienza temporale e spaziale. In una filosofia, che all'idealismo trascendentale sostituisca la trascendentale realtà, le nostre percezioni temporali e spaziali non sono certo una fedele trascrizione mentale dei rapporti di posizione o delle trasmutazioni delle cose esteriori, ma nemmeno possono essere interpretate come puri stati soggettivi. È possibile al pensiero critico moderno l'occupare una posizione intermedia e concepire che spazio e tempo sieno insieme oggettività e soggettività, meglio ancora prodotti del sistema di relazione intercedenti tra noi e le cose (1).

Esiste dunque una stabile base comune per tutti gli spiriti in ciò, che chiamiamo natura, alla costituzione uniforme della coscienza temporale. E in questo senso le cose sono nel tempo in quanto sono in un sistema di relazioni con noi, che è quello dei fenomeni fisio-psichici, onde nascono le variazioni della nostra vita fisica e mentale.

Che lo spirito poi passi dalla diretta percezione del tempo vissuto in alterne esperienze di piacere o dolore alla concezione d'un tempo vôto, astratto ed oggettivo, non è possibile spiegare al di fuori d'una coscienza temporale associata. Il tempo vôto non esiste nell'esperienza dell'individuo, soltanto la collettiva esperienza della razza ne elabora l'astrazione e sarebbe a tal riguardo molto interessante, scrive Volkmann, studiare i minimi temporali, fissati nella segmentazione del tempo vôto presso i diversi popoli, se pur troppo il più delle volte queste divisioni non fossero suggerite da circostanze puramente estrinseche, perchè questi minimi avrebbero per l'apprezzamento psicologico del grado dell'interna eccitabilità, lo stesso significato, che l'economia politica assegna ai minimi della divisionalità monetaria per le valutazioni estrinseche (2).

Comunque è pur sempre abbastanza singolare per la storia dello

(1) Ladd, op. cit., 181, 182-183, 198.
(2) Volkmann, *ibid.*, loc. cit.

spirito che appunto ciò, che non possiede nessun valore reale per noi, cioè una pura finzione, com'è la durata vota, diventi la comune misura, dalla cui accumulazione in avanti e indietro nasce la proiezione del tempo e quindi la disponibilità intellettuale, che noi ne acquistiamo per gli usi pratici e teorici della vita mentale. Ogni *ora* diventa il punto di riattacco di un prima e di un poi, ogni risposta provoca una nuova domanda, ogni limitazione implica una negazione del limite e per questo ampliamento della serie temporale è indifferente verso quale direzione sia fatta, per quanto però l'uomo sia più inclinato ad estendere il tempo nel futuro che nel passato, forse appunto per la ragione già indicata, che le stesse energie vitali, che assommano potenzialmente tutte le attività avvenire, comunicano alla coscienza questa latente direzione verso l'attualità. Del resto tutto il vasto campo della pratica è prevalentemente orientato nel senso del futuro. Il suo prepotente bisogno si è fin da tempi antichissimi manifestato cogli svariati tentativi della divinazione. Il grande interesse, che l'uomo in tutti i tempi ha dimostrato per la rivelazione della propria sorte, supera di gran lunga quello relativo alla conoscenza della propria storia (1). E sempre la questione dell'immortalità dell'anima ha maggiormente

(1) SCHILLER, *Wallenstein*: *Die Piccolomini*, II Aufz., 6 Auftr.: " Auch des Menschen Thun, ist eine Aussaat von Verhängnissen, gestreuet in der Zukunft dunkles Land, den Schicksalmächten hoffend übergeben „. Sulla importanza della divinazione, cfr. la classica opera di BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I, *Introduction*, 3-6. Considerata nella sua essenza la *μαντική* o *divinatio* è la penetrazione del pensiero divino per parte dell'intelletto umano all'infuori delle ordinarie considerazioni della scienza. Essa ha per dominio tutto ciò che lo spirito dell'uomo non può conoscere colle sole sue forze, in primo luogo l'avvenire, in quanto sfugge alla razionale previsione (*πρόγνωσις*), poscia il passato e il presente per quella parte che si sottragga all'investigazione comune. Il suo sguardo scruta le tre prospettive del tempo, ma la scienza dell'avvenire essendo la più ambita e la più meravigliosa, ha spesso finito per identificarsi con la divinazione tutt'intera, come si vede in Cicerone, Plutarco, ecc. Ciò non toglie che, come osserva BOUCHÉ-LECLERCQ, essa abbia trovato larga applicazione all'investigazione del presente o del passato (interpretazione dei prodigi, scienza dell'espiazione o *catartica*). Comunque applicata però il risultato utile che se ne attende tocca l'avvenire. Proponendosi la sua modificazione, la mantica contiene una contraddizione irriducibile, dovendo per una parte questo futuro essere immutabile, perchè sia possibile la sua divinazione, e condizionale per l'altra, affinchè essa possa tornar utile (op. cit., 7-28).

appassionato che quella della sua preesistenza. Di questa catena temporale si ottiene l'obbiettivazione, quando il tempo assuma il significato di una forza a noi esterna e superiore. Come già vedemmo, la rappresentazione temporale trae la sua origine da una specie di consolidazione psichica, alla quale s'accompagna parallelamente una certa risonanza somatica, in quanto il sentimento dello sforzo, che è il fondo d'ogni processo d'attenzione, risveglia certe oscure sensazioni organiche, la cui eccitazione produce tutto il particolar colorito del presente e gli somministra quel ben noto carattere di vivacità, che non manca del tutto nemmeno alle sue forme più astratte. Se per noi quindi vale come presente ciò che vale come sensazione, la percezione della durata deve necessariamente assumere per il soggetto il carattere di un fatto, che si trovi in dipendenza d'un altro, d'una determinazione, che avviene per mezzo d'un altra. Di qui l'oggettività della durata stessa, che, essendo prima in noi, passa nelle cose.

In fondo si tratta pur sempre di uno dei tanti aspetti del solito antagonismo, che nasce inevitabilmente tra il soggetto e l'oggetto. Nell'insorgere o nel cadere delle sensazioni si forma in noi la coscienza della dipendenza da qualcosa d'esterno. Il necessario riferimento ad un oggetto, che è quanto dire ad una realtà dell'eccitazione sensoria, crea colla percezione delle cose la fiducia nelle cose stesse. E allo stesso modo quando sono più sensazioni successive, che imprimono alla nostra coscienza il carattere di un processo psichico, questo non può rimanere soltanto un fatto interiore, ma assume necessariamente il valore d'un divenire esterno. La esteriorizzazione della durata è la conseguenza inevitabile della sua stessa percezione. E come c'è un presente oggettivo di fronte al nostro presente soggettivo, così quando pensiamo il nostro passato, vi contrapponiamo un esterno divenire passato, e in faccia alle nostre aspettazioni, che compendiano il futuro, sorge un esterno divenire pur esso futuro, col quale le nostre speranze e i nostri desideri possono contrastare o conciliarsi. A questo fatale andare esteriore al nostro mondo rappresentativo, noi sentiamo che dobbiamo cedere in questo senso, ch'esso a guisa d'un fiume continuamente asporta via il nostro momento presente, e insieme è l'ostacolo, contro il quale vanno ad urtare le nostre tendenze per modo che noi dobbiamo rimettere alla sua grazia il compimento di quei desideri, che esprimono nel non più e nel non ancora la

loro inquietudine. Come noi modelliamo le cose sulle sensazioni, che riceviamo, così sulla serie concatenata di queste plasmiamo lo svolgimento del divenire esterno. In tal modo, servendoci le sensazioni di limite e segmentazione dei vôti intervalli temporali, il tempo diventa la prima forma, che la mia percezione sembra incontrare. Essa può tanto applicarsi al mondo interno, quanto all'esterno; e coll'espressione di tempo oggettivo o tempo in sè noi indichiamo appunto questa progressiva coscienza di un tal rapporto di dipendenza nel rappresentarci le serie e le durate temporali, ciò che equivale a dire che il tempo è la coscienza di quel processó totale nel cui corso come in una gran legge dell'universo vanno a cadere tutti i fatti della natura e dello spirito. E quella stessa necessità psichica, che ci obbliga a creare negli oggetti l'ipostasi delle sensazioni e nell'anima quella degli stati soggettivi, ci spinge ad un'analoga ipostasi di questa forma, che noi premettiamo a tutte le percezioni sia del senso interno che dell'esterno, nel generale principio aprioristico di tutto il divenire. Per tal via il tempo è oggettivato in una forza, e ciò che era nostra creatura, psichicamente parlando, diventa nostro creatore e dominatore sotto l'aspetto fisico. La serie temporale, che è *ab initio* soltanto un dato tempo, che è poi diventata il mio tempo, si trasforma infine nel tempo oggettivo e ad esso ogni altro si subordina, tanto che ciascun momento della nostra coscienza e tutta intera la nostra vita non sono più che una quota parte di esso. Le nostre misure usuali di tempo si sono trasformate in scale del tempo universale. Noi scandiamo il totale divenire del mondo ragguagliandolo alle nostre ore, segmentandolo in periodi d'età, di generazioni umane quasicchè nella nostra coscienza si fosse operata l'unificazione dei due orologi, l'uno che novera i momenti dell'effimero congegno fisio-psichico, donde sorge la coscienza della durata personale dell'*io*, l'altra che segna il ritmico moto della grande macchina dell'universo (1). Solo il tempo oggettivo può completare ciò che la nostra rappresentazione non sarebbe mai in grado di fare. In esso cioè è inclusa un'infinità positiva,

(1) Non altrimenti di quello che facciamo per gli spazi misurati a piedi e a braccia. Volkmann, op. cit., II, 29 seg. (cfr. Id., I, 310); Bergson, *Matière et mémoire*, 149, 163.

nella quale si contiene un'illimitata contingenza attuata o da attuarsi al di là d'ogni nostra portata conoscitiva, sia come ricordo e sia come previsione. Questo tempo infinito fuori di noi, carico di tutti gli eventi possibili, e che contiene una somma incommensurabile di determinazioni passate o future è cosa totalmente diversa da ciò, che chiamiamo l'eternità. Questa infatti è più che altro una negazione, nè può mai avere il valore di una rappresentazione determinata perchè non ha un contenuto, ma potrebbe definirsi piuttosto come un puro processo rappresentativo della successione, spogliato di tutti gli elementi positivi, che la costituiscono.

Infine c'è anche un grado ulteriore di questa progressiva trasformazione del tempo in una ipostasi. Il ritorno frequente della stessa serie temporale, che cade nella nostra esperienza, produce quella crescente fusione delle parti prossime nella catena degli eventi successivamente percepiti, che prende sempre più ai nostri occhi l'aspetto e il valore d'una connessione necessaria (*Zusammengehörigkeit*). Questo è veramente il *punctum saliens* nel passaggio mentale, che conduce lo spirito dell'uomo dalla successione alla conseguenza, e che si esprime nel noto aforismo *post hoc ergo propter hoc*. Tutta la critica del principio di causalità che Hume e i suoi continuatori hanno fatto è implicita in questo trapasso. Il tempo passa dalla sua significazione di successione e di ordine costante nell'universo a quella di forza ordinatrice e causale. È molto naturale che nel primitivo grossolano antropomorfismo questa forza venisse personificata. Il tempo esteriorizzato diventa la divinità, che incarna la forza dominatrice di tutte le altre, e s'identifica con Cronos, che suscita gli avvenimenti, crea e distrugge le cose. Quante espressioni famigliari ancor oggi nel nostro linguaggio indicano chiaramente la persistenza di questo antico concetto. Interessantissime recenti indagini compiute nel campo della magìa dalla scienza comparata delle religioni hanno messo in luce come appunto vi domini fortissima questa comprensione del tempo, che potrebbe essere con frase bergsoniana detta qualitativa (1). Chi studia gli atti magici o i riti religiosi, distribuiti secondo certe periodicità ricorrenti, facilmente si può per-

(1) HUBERT et MAUSS, *Mélanges d'histoire des Religions*, 197 seg., 213, 217.

suadere che per lo spirito degli uomini, che li praticano, le diverse parti del tempo non sono concepite come omogenee, ma anzi riccamente differenziate in relazione agli effetti che vi si collegano. Sono omogenee ed equivalenti soltanto quelle porzioni di tempo, che vengono considerate come similari, per modo che in ciascuna d'esse si possano aspettare gli stessi eventi o si possano compiere le stesse cose. È molto probabile che a un tal modo di sentire il tempo nelle sue differenze qualitative debbano attribuirsi quelle complesse, periodiche e cicliche distribuzioni del tempo sociale, che nelle scadenze e rinnovazioni delle cariche pubbliche, nei termini giuridici, nella durata delle pene, hanno avuto e conservano tuttora un carattere di sacra inviolabilità e di solennità misteriosa. Studiando la formazione dei calendari sono state messe in luce le loro origini magico-religiose. Non è vero, come si potrebbe credere, che i più antichi e fondamentali indici del tempo siano stati desunti da fenomeni astrologici e meteorologici. Essi appaiono piuttosto come indici numerici, la cui determinazione deve collegarsi con arbitrarie specificazioni del tempo, ricavate dalle sue presunte qualità. L'ufficio di un calendario non è quello almeno in origine di misurare il tempo quantitativo, bensì di fissare i tempi qualitativi. In tal senso le fondamentali primitive divisioni del tempo comporterebbero un *maximum* di convenzione e un *minimum* di esperienza. Nascono da ciò quelle bizzarre qualificazioni dei giorni, che devono essere interpretate psicologicamente come un'associazione simpatica di date e de' loro effetti. Queste equazioni sono caratteristiche nella pratica della medicina antica, e certamente non possono trovare altra spiegazione al di fuori di questa ipotesi, che, cioè il tempo, separato dalle cose e costituito in entità attiva, venga dotato di particolari attributi. Si tratta altre volte di interdizioni, prescrizioni proibitive e magiche (*tabu*), che ritornano periodicamente e caratterizzano i giorni festivi. In questi casi il tempo religioso e critico, disadatto all'azione, acquista il valore della durata oggettiva pura, che trascorre inerte, immobile e paurosa nella soppressione d'ogni attività umana, che più non la scande. L'uomo, nel cui spirito tale concezione tirannica ha preso radice, cede alla volontà del tempo vôto, e ciò potrebbe fino ad un certo segno spiegare il quietismo di molta parte della vita umana nelle società primitive trascorsa nel tempo sacro, che ha il valore di una vera eternità, donde solo la necessità di agire per vivere trae

fuori i tempi comuni, che hanno un contenuto positivo di pensiero e di sentimento.

Quest'opposizione tra il temporale e l'eterno, che ha avuta tanta parte nelle più alte forme della mentalità speculativa caratteristica di quelle età, che si sono svolte sotto il predominio quasi esclusivo della coscienza religiosa (1), è nata forse originariamente dalla qualificazione, che le pratiche della magia imitativa e simpatica hanno fatto delle differenti porzioni del tempo. Esplorando il concetto dell'eternità noi vi scorgiamo ancor oggi persistente la primitiva significazione della durata extra-soggettiva, estratta per un processo d'analisi e costituita in entità indipendente, allo stesso modo che si isola la causa sciogliendo da un gruppo certi antecedenti di fronte ai conseguenti, che assumono il valore di effetto. L'eterno è in potenza ciò che il tempo è in atto e quindi può acquistare il significato del creatore rispetto alla creatura. La sua tendenza è perciò nel senso d'identificarsi colla divinità. Questa immedesimazione può essere ottenuta in una maniera più grossolana, ilozoisticamente vivificando la natura, quando in una specie d'ingenuo panteismo trasfondendo Dio nel mondo, l'illimitata estensione spaziale e temporale appartengono ad entrambi. Anche nelle forme più elevate della concezione panteistica, come nello stoicismo e nello spinozismo, l'ubiquità e l'eternità sono realizzate insieme in Dio e nella natura. Al contrario in ogni filosofia dualistica Dio e natura si separano e si oppongono, come il creatore e la sua creazione, ovvero l'infinito e il finito, ciò che è assoluto, uno e immutabile e ciò che è relativo, vario e transitorio. Nel primo si realizza la sostanza, nel secondo appaiono all'esistenza le forme. Il primo è il regno dell'eternità, il secondo quello del tempo.

L'eternità concepita come un *ora* duraturo o permanente è la negazione stessa del tempo e s'identifica coll'essenza di Dio, in quanto è sottratto ad ogni mutamento. Lo sforzo dello spirito umano fatto per oltrepassare i limiti della propria relatività temporale conduce mediante l'estasi il mistico a questo ravvicinamento trascendentale verso Dio, in una specie di anticipazione dell'eternità. Due strade sembrano aprirsi all'intelletto per raggiungere questo concetto: o lo spirito può persuadersi che sotto il perpetuo

(1) La stessa opposizione diventa politica nella lotta tra il *temporale* e lo *spirituale*. Cfr. Comte, *Cours de Philosophie positive*, IV, 374-375.

flusso dei fenomeni si nasconda qualche cosa d'immobile e di assolutamente identico a se stesso, ovvero esso crede scoprire che la varietà e la trasformazione stessa non sia mai definitiva, e che in realtà tutto si ripeta, tutto ritorni con un ritmo più o meno lento in un costante avvicendamento dei medesimi fatti. Nel primo caso, come per effetto di un arresto psicologico in mezzo al corso incessante delle cose, l'eternità concepita quale una fissa, continua durata, che annienta in se stessa ogni temporalità, eleva la mente dell'uomo oltre i limiti d'ogni contingenza alla pura sfera dell'assoluto. Molto a proposito Wundt (1) ha osservato che per l'ingenuo oggettivismo primitivo il mondo ha il valore d'uno spettacolo d'incessante distruzione, in cui il passato s'apre come una voragine spalancata sotto i piedi del presente ad inghiottire inesorabilmente tutto ciò che una volta è stato per noi attualità, e che di qui sorge nella coscienza dell'uomo il desiderio di attaccarsi a qualche cosa, che permanga e resista nella fuga incessante del tempo. Le concezioni religiose dànno espressione a questo desiderio, in quanto oppongono l'eternità fuori del tempo alla caducità delle cose temporali. Anche le filosofie colla loro affannosa ricerca dell'assoluto sembrano obbedire alla stessa tendenza. La dottrina kantiana, che, al di sotto della forma temporale della nostra conoscenza, vuole nascosta una cosa in sè sottratta alla legge del tempo, può dirsi dia una metafisica espressione allo stesso dualismo. L'eternità non è in tal caso un tempo continuato all'infinito, ma piuttosto anzi una eccezione al tempo; non *temporis sine fine successio,* come dice Hobbes, *sed nunc stans id est idem nobis nunc esse quod erat nunc Adamo, id est inter nunc et tunc nullam esse differentiam* (2). Ma può anche lo spirito pervenire ad un concetto diametralmente opposto, evitando il tradizionale antagonismo fra l'apparenza e la realtà, tra l'assoluto e il relativo, tra l'ente e l'esistente, che è stato lo scoglio di quasi tutte le filosofie; può affermare la sostanziale identità del tutto, e senza ricorrere al tradizionale sdoppiamento tra un mondo sensibile e un mondo intelligibile, sottrarre pure alla legge del tempo la realtà in quanto ne dichiara la permanenza in un circolare ritorno. Le cose non sono più temporali quando non sono più

(1) Wundt, *Logik*[2], I, 488.
(2) Hobbes, *Leviath.*, 46.

totalmente caduche, quando vivono di un'eterna vita, che le riconduce a periodi fissi nelle stesse condizioni precedentemente occupate. Nulla nasce e nulla muore assolutamente, ma tutto continua senza limite alcuno di tempo e riprende il suo posto alla sua data fissa nel mondo. La grande ruota dell'universo gira mostrando i suoi raggi fissi in un'alterna successione, che non ha fine nè cambiamento; le successive primavere riconducono gli stessi soli in una successione perenne. È probabile che l'esperienza dei cicli astrali e metereologici abbia presto condotto l'uomo alla concezione di questa eternità come serie ricorrente. Le filosofie orientali ed occidentali nell'India e nella Grecia hanno ripreso più d'una volta questo motivo. L'eterno ritorno delle cose e l'affermazione implicita della profonda identità, che abolisce di fatto tutto ciò che è storico, ossia tutto ciò che si realizza una sol volta nel tempo e nello spazio, sono concetti che hanno fatto apparizione frequente nello spirito umano sotto climi intellettuali e morali differentissimi dall'antichità fino ai giorni nostri. *Nihil sub sole novi* è la conclusione dell'Ecclesiaste, che trova la sua corrispondente constatazione presso i filosofi greci, affermatori del *grande anno*, il cui ampio circolo perpetuamente rientrante in se stesso riconduce tutte le cose al loro punto di partenza. Queste idee cicliche, per cui il mondo acquista il valore di una grande ecolalia, nella quale nessuna voce nuova può sorgere, hanno avuto in tempi più vicini a noi un rinnovamento fondato sulle più recenti conquiste del sapere. Così lo Spencer si domanda se non sia possibile un ricominciare della intera evoluzione, che ripassi per le stesse fasi, attraverso le quali il mondo ha preso il suo assetto attuale, e Naegeli, partendo dalla legge delle combinazioni, suppone possibile una ripetizione assoluta ed infinitamente molteplice di tutto quanto è ed è stato. Gli elementi infatti, che entrano in composizione nel nostro universo, essendo una quantità fissa, dànno luogo ad un numero di combinazioni finito, che, per quanto grandissimo voglia imaginarsi, è di fatto piccolissimo in confronto all'eternità. Esaurito un tal numero, le stesse combinazioni si devono necessariamente ripetere, ciò che equivale a dire che le cose e i fatti esistono più volte, un numero infinito di volte nell'universo infinito. Non solo dunque è possibile affermare un ritorno nel tempo, ma anche una contemporanea ripetizione infinita nello spazio. Poichè infatti gli stessi elementi, che compongono il nostro pianeta, sono rivelati

dall'analisi spettrale quali componenti degli altri corpi celesti, come escludere *a priori* ch'essi possano darvi luogo alle stesse manifestazioni? Si può dunque giungere per due vie a questo possesso dell'eternità, o coll'immobilità assoluta o col perpetuo movimento, o perchè noi sopprimiamo ogni futuro, inibendovi ogni previsione, o perchè anticipiamo ogni futuro procurandoci un sistema compiuto di previsioni. Le diverse arti, che rappresentano i mezzi d'espressione del nostro sentimento, concorrono a dare alla vita psichica questo carattere di perpetuità trascendentale, che la pratica contraddice ad ogni momento per l'imprescindibile necessità di un adattamento, che è per sua natura variabile e transitorio.

La poesia e la musica suggeriscono questo senso dell'infinito, in quanto dirigono mediante il ritmo il nostro pensiero emozionale, creando una serie di aspettazioni determinate.

Anche nelle arti decorative l'elemento di grazia, che è contenuto nella linea curva, trova la sua spiegazione in ciò che il cambiamento di direzione è preveduto, essendo dato dalla direzione precedente. Questa determinazione nel cammino del tempo è accompagnata dal sentimento di possesso dell'avvenire. Il circolo era stato pensato anche dagli antichi come simbolo della continuità e della identità temporale. Al contrario le arti plastiche aspirano a fissare il pensiero e incatenare la volontà, in quanto, rifiutando il movimento o fermando nella materia inerte il moto iniziato e lo sforzo compiuto, suggeriscono l'idea dell'eterno. Questa perpetuazione illimitata della passione è probabilmente il segreto di bellezza di alcuni dei capolavori della statuaria antica (1).

Trasportando la durata dalla coscienza alle cose, creando l'opposizione tra l'*io* e il non *io* e trasformando le serie temporali in serie causali, il tempo oggettivo viene considerato come un continuo concreto, mentre quello soggettivo della nostra coscienza è apprezzato come un discontinuo, quasi una rete, che nelle sue maglie più o meno serrate riesce a comprendere e imprigionare una porzione maggiore o minore del tempo reale.

Questo procede indipendente da noi senza interruzione e senza sosta, quand'anche s'interrompa di esso la nostra rappresentazione

---

(1) Bergson, *Essai sur la données immédiates de la conscience*[3], 10-12.

e non cessa mai nel valore concettuale, che ce ne formiamo, quand'anche cessasse per noi totalmente la possibilità di apprezzarlo nella nostra esperienza. Spoglio di avvenimenti realmente percepiti questo tempo vôto si allarga all'infinito e si infiltra insieme per elementi infinitesimi in mezzo ad ogni più minuta serie di battute, che costituiscono il momento presente. Per quanto infatti ci sia dato ricordare o prevedere, è sempre possibile allo spirito procedere oltre e pensare altri antecedenti del passato conosciuto ed altri conseguenti del futuro preveduto, ossia estendere indefinitamente nelle due opposte direzioni il tempo, che non è più nostro, ma è diventato quello dell'universo, e d'altra parte, per quanto cerchiamo di rendere minimi gl'intervalli, che possiamo apprezzare o supporre esistenti nella serie dei fatti, non essendo possibile seguire un qualsiasi processo nella totale continuità del suo sviluppo, dobbiamo pur sempre ammettere lacune e interstizi di tempo vôto, che sfuggono al nostro controllo, ma s'impongono al nostro pensiero (1). E quanto più l'infinita linea del tempo eccede la capacità della nostra rappresentazione, tanto meno essa può afferrarla in una delle sue parti: il suo presente è un infinitamente piccolo, il suo passato e futuro un infinitamente grande.

Riflettendo sulla reale natura delle successioni estrinseche a noi prendiamo l'abitudine di dissociare il nostro tempo da quello delle cose e l'avvenire, che dipende dalla volontà umana, da quello, che è prodotto dalle forze fisiche. Quest'ultimo, il futuro dell' universo materiale, per quanto contemporaneo di quello di un essere cosciente, non ha ai nostri occhi più nulla da fare con quello. Noi potremmo anche supporre che avvenisse un'accelerazione decupla dei movimenti esterni, che compongono il nostro mondo. Nulla muterebbe con ciò nel grande dramma cosmico, l'ordine dei fatti astrali non sarebbe turbato almeno nella equazione, che ci permette di prevederli, in quanto il simbolo t non indica veramente una durata, bensì un rapporto tra due durate, un certo numero di unità di tempo o di simultaneità. Il tempo astratto attribuito dalla scienza ad un oggetto materiale o ad un sistema isolato non è che un numero determinato di simultaneità o di corrispondenze, numero che rimane lo stesso qualunque sia il numero degli inter-

(1) Poincaré, *La valeur de la science*, 36, 39 seg.

valli, che li separa. Nel caso supposto questi soltanto sarebbero mutati, ciò che però non avrebbe nel calcolo delle corrispondenze nessuna importanza modificatrice; noi potremmo giungere fino a dotare t di una velocità infinita per modo che passato, presente e avvenire fossero sviluppati d'un sol colpo nello spazio, come di un sol tratto si distendono le stecche di un ventaglio e si svolge l'arco compreso tra i due raggi estremi. In questo caso noi avremmo ridotto idealmente a zero tutti gli intervalli, questi intervalli, che sono le durate vissute, il tempo reale e che suppongono una coscienza, e avremmo realizzato la contemporaneità di tutti gli eventi. A guardare bene in fondo, il significato d'ogni sistema di previsione circa il mondo esterno, ad esempio nell'astronomia, non può essere altro appunto che questa accelerazione artificiale, dei tempi di successione che noi compiamo nel pensiero ed esprimiamo nel calcolo e nei tracciati cartografici; in esso si attua un' ipotetica soppressione di tutti gl'intervalli reali per modo che in una durata psicologica di pochi secondi il nostro intelletto riassume anni e secoli di tempo astronomico. Tale è l'operazione, che compiamo ogni qual volta tracciamo la traiettoria anticipata di un corpo celeste e la rappresentiamo con un'equazione (1).

La simultaneità e la successione sorgono quindi soltanto per l'intervento della coscienza, e per quanto ambedue presuppongano condizioni preesistenti nella realtà oggettiva per la loro soggettivazione, non acquistano valore di tempo e di spazio fuori della coscienza. La fondamentale differenza, che distingue l' intuizione spaziale da quella temporale è appunto in ciò, che nel simultaneo tutte le rappresentazioni, che lo costituiscono, essendo fuse l'una nell'altra in una contiguità ininterrotta, partecipano insieme dello stesso grado di chiarezza, anzi si chiariscono e completano mutua-

(1) Bergson, op. cit., 147-148. Voltaire aveva già su questo argomento scritto: " Figurez-vous que le temps tourne sur une roue dont le diamètre est infini. Sous cette roue immense est une multitude innombrable de roues les unes dans les autres; celle du centre est impercettible, et fait un nombre infini de tours précisément dans le meme temps que la grande roue n'en achève qu'un. Il est clair que tous les événements depuis le commencement du monde jusqu'à sa fin, peuvent arriver successivement en beaucoup moins de temps que la cent-millième partie d'une seconde, et on peut dire même que la chose est ainsi ". *Le blanc et le noir* (*Œuvres*, Ed. Baudouin, 1826, LIX, 380).

mente. L'opposto accade invece nel successivo, in cui le rappresentazioni, incalzandosi l'una sull'altra, si obliterano e si oscurano mutuamente, dando a ciascuna un carattere di transitorietà e di esclusività a danno dell'altra. In ogni serie temporale ciò che segue esclude ciò che precede; B non può essere pensato come posteriore ad A, se nello stesso tempo non è pensato come esclusivo di A, mentre nella serie spaziale la simultaneità impone la inclusione di B in A, non essendo possibile rappresentare due contigui chiaramente l'uno senza l'altro. Ma d'altra parte, come osserva Fichte, i fatti spaziali si condizionano l'un l'altro coesistentemente nella relazione di sopra o sotto, ecc., mentre i fatti temporali si condizionano l'un l'altro coll'ordine di una serie. Se supponiamo la serie A, B, C, D....., C è la condizione di D, B di C, A di B, mentre A è incondizionato rispetto a B, C, D; B rispetto a C e D e C rispetto a D. Dalla coesistenza dei suoi fattori nasce per lo spazio la sua fissità, mentre dalla continuità degli elementi, che lo compongono, risulta pel tempo la sua fluidità. Il tempo scorre, lo spazio resta, l'onda che là sfugge e si perde, qui si ripiega e riflette su se stessa (1). Il carattere psichico di ciò, che comprendiamo come successivo, non è tanto la rappresentazione quanto lo stesso fatto del rappresentare, e l'opposto avviene nel simultaneo. In una serie temporale persiste la rappresentazione, anche se il suo processo rappresentativo si oscura e illanguidisce, nella serie spaziale invece in conseguenza della fusione degli elementi rappresentativi, che formano il coesistente, ciò, che rimane, è il processo rappresentativo di uno di questi elementi in quanto è sovrapposto a quello di un altro. Nel tempo perciò noi abbiamo coscienza del processo rappresentativo in quanto si forma e si esaurisce nel passaggio da una rappresentazione all'altra, mentre invece nello spazio, conservandosi simultaneamente tutti i processi di rappresentazione, noi siamo coscienti del loro prodotto. Nel tempo perciò trascorrono gli avvenimenti e nello spazio rimangono le cose. La rappresentazione temporale ha il carattere della tendenza e quella spaziale della contemplazione. Dinanzi al tempo, che si svolge, noi ci sentiamo come animati dal desiderio di trattenere e quindi ci disponiamo rispetto al tempo con un sentimento analogo a quello,

---

(1) Fichte's, *Werke*, I, 402-404; 405-411; Volkmann, II, 36-39, 92-95.

che porteremmo verso una divinità, che ha il potere di toglierci ciò che vorremmo trattenere. Lo spazio invece per il suo carattere di fissità e di immutabilità acquista il valore di un grande ricettacolo, di un rigido tempio che custodisce e serra dentro di sè i tesori, resi dalla distanza inaccessibili alla nostra mano. La serie spaziale non nasce da quella temporale, ma tutte e due da una terza comune, che è quella delle rappresentazioni successive, in quanto vi è una doppia forma di successione, quella, per cui lo spirito percepisce gli elementi, che successivamente si rappresentano, ma non tien conto del processo stesso di successione, ciò che dà luogo al coesistente, e quella, onde lo spirito è cosciente del processo rappresentativo, per cui una serie psichica si svolge, e in tal caso si ha propriamente la durata ovvero la successione nel tempo. Nell'una come nell'altra forma di coscienza v'è molteplicità, aggruppamento o stato d'insieme.

Soltanto corre questa grande differenza tra le due: nello spazio la sintesi è coesistenza, nel tempo è successione, nello spazio abbiamo coscienza di ciò che è sostantivo, nel tempo di ciò che è transitivo. Per questo non solo è possibile ripetere il motto di Oken " lo spazio è un tempo, che resta ", ma possiamo anche con Schelling definire lo spazio, come il tempo fermato, e il tempo invece come lo spazio fluente. Nello spazio per sè considerato, tutte le cose esistono l'una accanto all'altra, come nel tempo diventano obbiettive l'una dopo l'altra. Entrambi spazio e tempo non possono divenir obbietto, se non nella successione come tale, perchè in essa lo spazio riposa, mentre il tempo trascorre.

CAPITOLO V.

L'Universo come Spazio e Tempo.

La storia della speculazione tedesca dopo Kant è quella stessa della sua grande eredità filosofica disputata e divisa in parecchi sensi dagli epigoni della metafisica, ognuno dei quali vanta un diritto superiore nella legittima discendenza del fondatore di questo nuovo impero intellettuale. Però ci fu facile rilevare, che, partendo dalla premessa kantiana, a poco a poco il pensiero speculativo si venne avvicinando ad una soluzione definitiva, che contiene l'implicita negazione di quella. Infatti dal radicale idealismo di Schopenhauer, passando attraverso alla concezione pluralistica di una realtà, per così dire, puntuale, quale è quella di Herbart, e successivamente all'ontologia di Lotze, che pone alla base della realtà un fondo d'infinite azioni e passioni reciproche, scorgiamo chiaramente il nuovo atteggiamento metafisico di fronte al fondamentale problema, che aveva occupato Kant nella *Estetica trascendentale.* La sua soluzione d'un soggettivismo aprioristico viene gradatamente abbandonata per convertirsi in un obbiettivismo soggettivistico o realismo critico, tanto distante dal crudo soggettivismo kantiano, quanto questo era lontano dal volgare empirismo de' suoi predecessori. La realtà espressa fisicamente in termini d'energia viene compresa psichicamente in termini spaziali e temporali sulle basi d'una corrispondenza infrangibile tra l'esterno mondo e l'interno, che è quanto dire una connessione tra l'essere e il pensare. Sul presupposto prammatico d'un adattamento evolutivo, il problema gnoseologico relativo al valore delle nostre conoscenze e alla corrispondenza dei nostri concetti, che ne sono il prodotto, colla realtà può trovare una inaspettata soluzione, che, evitando i manifesti errori del dogmatismo e dello scetticismo, ci assicuri un nuovo valido criterio di verità.

Questo nuovo punto di vista avrà anche il vantaggio di risolvere adeguatamente la questione, che non trova altrimenti risposta sufficiente, del rapporto tra i due massimi ordini della realtà, e corrispondentemente tra i due concetti fondamentali dello spirito, lo spazio e il tempo. Naturalmente dato il concetto formale e aprioristico di Kant la loro relazione non poteva essere che aprioristica, anteriore ad ogni esperienza. Le due premesse erano per lui: lo spazio è una forma *a priori* della sensibilità; il tempo è una forma *a priori* della sensibilità. Quale conclusione trarne? L'identificazione delle due forme, ovvero la loro distinzione, e quando l'una dovesse essere ridotta all'altra, a quale delle due spetterebbe l'ambita priorità? Il pensiero kantiano è su questo punto oscuro e contraddittorio, nè basta a sciogliere l'enigma la qualificazione di esterna od interna data alla sensibilità, di cui spazio e tempo sono le forme. Assai meglio aveva posto il problema Locke, dichiarando che tempo e spazio si abbracciano mutuamente in quanto ogni parte dello spazio è in una parte del tempo, e ogni parte di questo in una parte di quello è contenuta. Del resto l'unità della sostanza affermata da Spinoza racchiude già in germe questa dottrina unitaria del tempo e dello spazio, per quanto nella sua espressione matematica abbia soltanto il valore di un primo passo verso una concezione monistica dell'universo.

Alla nostra esperienza i fenomeni si presentano in un doppio ordine, spaziale e temporale. Se noi non riusciamo ad unificare nella realtà estrinseca a noi queste due forme di relazione presenti alla nostra coscienza, dovremmo per spiegarle o ammettere due sostanze o supporre un parallelismo, per il quale l'estensivo esterno si traduca in intensivo interno, e i fenomeni della corporeità, che si riducono in definitiva alla coesistenza spaziale, diventino stati di coscienza o serie di pensieri, che hanno per comune denominatore la successione temporale. Questo parallelismo psico-fisico ha trovato da Descartes in poi interpretazioni molteplici, ma anche ha sollevato moltissime difficoltà alla sua accettazione, tra le quali non ultima quella di presupporre una fondamentale armonia prestabilita tra i fenomeni del mondo esterno e quelli dell'anima. È possibile evitare questa contraddizione ponendo termine alla sistematica opposizione tra tempo e spazio, che è un po' quella, *mutatis mutandis*, tra corpo e anima? Per più vie si può giungere a questo porto sospirato della filosofia. Possiamo cioè ottenere questo risul-

tato colla riduzione dello spazio al tempo, che è quanto dire di ciò che v'ha di statico nel mondo, alla generale dinamica, che ha per comune espressione il movimento. Ma è anche possibile superare i due termini antitetici spazio e tempo, ed elevarci ad una sintesi di entrambi nel concetto più alto di universo, in cui le costanti invariabili della fisica meccanica perderebbero il loro valore assoluto per fondersi in un sistema più complesso di relazioni. Tale è la posizione assunta da molti moderni fisici di fronte alla più recente ipotesi della teoria elettro-magnetica (1). Ma nell'uno come nell'altro caso è evidente lo sforzo monistico. Al contrario persiste il dualismo tradizionale, per quanto del tutto rammodernato, quando si dia allo spazio il valore d'un oggetto a sè e si faccia sorgere il tempo dalla sua relazione energetica colle cose (2). Nè deve dimenticarsi che il problema medesimo si può presentare sotto il duplice aspetto psicologico ed ontologico, il problema cioè dello spazio e del tempo, come rappresentazioni, come sistemi mentali, e quello di queste stesse entità come fattori del reale, parti o rapporti dell'universo. In ogni caso non si può giungere a questa unificazione od a questa trasformazione, se non modificando profondamente il nostro abituale modo di comprendere l'universo. Ai due concetti, spazio e tempo, corrispondono i due aspetti del medesimo mondo fenomenico. Se non ci riesce di stabilire fra di loro una profonda comune base di realtà, non ci sarà nemmeno possibile giustificare tra di loro un rapporto.

E come nel dualismo sostanziale di Descartes non può la sostanza estesa entrare in relazione con quella pensante, così nel dualismo fenomenale dello spazio e del tempo c'è l'impossibilità

---

(1) Palagyi, *Die Logik auf dem Scheidewege*, 119 seg., 282 seg.; Langevin, *L'évolution de l'espace et du temps* (" Scientia ", X, 31-54); G. Lechalas, *Le nouveau temps* (" Année philosophique ", XXIII, 19-43) [critica dello scritto precedente]; Poincaré, *L'espace et le temps* (" Scientia ", XII, 159-171; G. Castelnuovo, *L'evoluzione delle misure dello spazio e del tempo* (" Boll. Mathesis ", an. III, dic. 1911, 152 seg.); Id., *Il principio di relatività ed i fenomeni ottici* (" Scientia ", IX, 64-86); F. Severi, *Ipotesi e realtà nelle scienze geometriche* (" Atti della Società it. per il progresso delle scienze ", III, 191 seg.; Minkowski, op. cit., II, 431 seg.; H. Kleinpeter, *Die Entwickelung des Raum- und Zeitbegriffes in der neueren Mathematik und Mechanik und seine Bedeutung für die Erkenntnisstheorie* (" Archiv. für Syst. Phil. ", IV, 32-43).

(2) Müller, op. cit., 82-83.

che ciò che è spaziale possa insieme anche essere temporale e reciprocamente ciò che è temporale possa essere anche spaziale. È in questo senso che il monismo accusa la scissione dualistica tra corpo e anima, tra spazio e tempo, d'essere responsabile di confusioni e antinomie senza fine. Tra le ferite insanabili, che il dualismo infligge all'intelletto, una delle più pericolose è appunto questa dell'opposizione tra spazio e tempo. Dipendono da essa intime contraddizioni, che turbano la filosofia naturale, creando la sterile opposizione tra forza e materia, la quale rende mal fida ed irta di difficoltà la nostra intera concezione meccanica della natura. La materia pensata come una massa inerte, che trova il suo simbolo nella morte, ci obbliga a pensare la forza come un agente ed un principio di vita e di animazione cosmica. In questo stesso dualismo, rispecchiato nell'opposizione tra il corpo e l'anima, prende le sue radici l'inimicizia mortale tra il sensismo e il razionalismo, che ha riempito la storia del pensiero filosofico di un'eterna guerra verbale. Il monismo invece ci spingerebbe verso la compenetrazione dei due grandi schemi, che imperniano in sè l'universale realtà come coesistenza e come successione, come statica e come dinamica, come cose e come fatti.

Psicologicamente il problema si pone in questi termini: La coscienza inserita nel processo fisico in quanto sintetizza stabilmente una massa di stimoli, che giungono *simul* o almeno non discriminabilmente, fissa, solidifica, crea lo spazio. La stessa coscienza, in quanto analizza, discrimina, avverte differenze di più o di meno, distingue momenti, separa, novera l'anteriore e il posteriore, fonda il tempo. A questa stregua la realtà per noi sembra essere più vicina al tempo che allo spazio, nel senso cioè ch'essa è dinamica e non statica, è un *perpetuum mobile.* Ciò concorderebbe con quanto afferma Mach (1), che cioè le relazioni fisiche immediate si esprimono per mezzo di rapporti temporali, mentre le relazioni fisiche indirette si esprimono per mezzo di rapporti spaziali. Con ciò rimane del tutto impregiudicata la questione, se al di fuori e per entro questi stati energetici, che chiamiamo le masse corporee colla loro estrinsecazione di energia (moto) o colle loro resistenze passive (quiete), non sia concepibile l'ipotesi di un mezzo

---

(1) Mach, *La connaissance et l'erreur*, 355-357.

immobile, di una regione di assoluto riposo, l'etere. Tale deve essere appunto la presupposizione fondamentale, secondo Lorentz, di quella teoria elettro-magnetica, alla quale aderiscono i più notevoli rappresentanti della fisica moderna. Soltanto se l'etere vi è concepito come assolutamente in quiete, nel senso cioè che i suoi elementi di volume non possono l'uno relativamente all'altro spostarsi, può tale teoria dirsi compiuta ed immune da ogni contraddizione. Anzitutto da questo presupposto consegue la compenetrazione degli elettroni, ed anche della materia ponderabile, che in ultima analisi a quelli sembra ridursi, per parte dell'etere: e questo perchè, se là dove è l'elettrone o sono le sue parti, non vi fosse anche l'etere, allora in caso di allontanamento del primo, dovrebbero entrare al suo posto elementi di volume del secondo, ciò che contraddirebbe al principio della sua quiete assoluta. Dal quale principio anche deriva che bensì l'etere sull'elettrone, ma non l'elettrone sull'etere può esercitare una qualche forza; chè effetto d'ogni forza è l'accelerazione; ora se l'elettrone agisse sull'etere, dovrebbero i suoi elementi di volume dissestarsi, che è quanto dire dovrebbe rompersi quello stato d'equilibrio, che ne caratterizza la quiete assoluta. In questo senso l'etere non è menomamente passivo, ma esclusivamente attivo. Ed appunto nell'attività di questo ipotetico elemento del mondo si nasconde l'unica sorgente di forza della natura.

Ma l'etere e lo spazio, quando questo venga compreso come una sostanza quasi materiale, si identificano, tanto che possa dirsi con Meyerson che la riduzione dell'universo all'etere non sia in fondo altra cosa che un tentativo di riduzione allo spazio. Questo spazio però non è più il semplice nulla, il vôto, il *μὴ ὄν* dell'antica atomistica, bensì è in un certo senso esso stesso il vero reale, il tutto fisico, o quanto meno uno stato di forza originario e permanente, onde tutto deriva. Esso realizza in una qualche forma tra la materia una specie di *medium*, un invisibile universo, mentre i fenomeni naturali sono le imagini, che vengono tessute sul telaio di questo mondo invisibile (1).

Ciò che chiamasi materia (*Stoff*), la stoffa, di cui si compongono le cose, e nella quale lo spirito umano mediante le forbici simbo-

(1) Müller, op. cit., 90 seg., 110.

liche dei nostri sensi taglia i suoi *abiti* mentali, che sono poi le *cose*, che la ripetizione sperimentale cuce solidamente col refe dell'associazione sotto il vigile occhio dell'attenzione, sembra essere in ultima analisi uno sforzo d'infinita potenzialità e perpetuamente mutevole, che tende ad un comune livello. Questa discesa verso un equilibrio finale contiene tutte le possibilità di moto realizzate nell'incessante trasformazione delle energie cosmiche. Ma entrando nella *coscienza* per la via di quell'altra serie parallela di trasformazioni fisiologiche, che sono i processi nervosi, non diventa *tempo*, se non per quella parte che è percepita discriminatamente. La grande constatazione fechneriana rimane vera come principio generale, se pure anche non dimostrabile, nella sua matematica espressione. Solamente nella sua opera differenziatrice lo spirito entra in rapporto colla realtà in quanto questa è essenzialmente un divenire. Certi processi esterni di trasformazione corrispondenti a certi interni processi di assimilazione o di dissimilazione, sono destinati a produrre in noi la coscienza dello spazio ossia della simultaneità, certi la coscienza del tempo ossia quella della successione. Non sarebbe possibile trovare un fondamento alla distinzione tra la realtà spaziale e la realtà temporale nel modo diverso di inserzione che lo spirito fa di sè nel mondo? La realtà considerata come un *perpetuum mobile* si rispecchia nella coscienza sotto un duplice aspetto: come recezione passiva indiscriminata, *in toto*, apparendo come spazio, o come recezione attiva discriminata, *in partibus*, apparendo come tempo. Sotto questo aspetto s'illumina di una nuova luce il problema capitale della fisio-psicologia fechneriana cioè a dire la ricerca del limite della discriminazione sensoria. I processi organici, insorgenti correlativamente agli stimoli esterni al nostro corpo, o interni ad esso, come massa e come durata contengono lo spazio e il tempo, e ne apportano alla coscienza le rappresentazioni relative. Noi stessi siamo spazio e tempo insieme: spazio nelle molteplici funzioni di senso e di moto e nel metabolismo fisiologico, che accompagna l'esercizio dell'attività vitale; tempo nei processi psichici dell'attenzione, che è aspettazione e tendenza, o rievocazione e ricordo, cioè contiene nel presente tutto il passato e tutto il futuro. Il nostro corpo, quale sede di infinite localizzazioni, è la prima massa, il primo volume, l'*extensity* in generale, donde ricaviamo il sistema tridimensionale degli esterni rapporti spaziali, per modo che tutto lo spazio fuori di noi rimanga

costrutto mediante la proiezione degli eccitamenti sensoriali fino alla massima distanza. Analogamente il nostro spirito, corrente di pensiero in continuo svolgimento e molteplicità qualitativa, è la durata stessa, il divenire intimo della coscienza, che noi obbiettiviamo nell'esterna successione dei fatti del mondo.

Se noi chiamiamo *spazio reale* l'universo nel complesso delle sue energie a noi estrinseco (cioè a dire l'essere esterno nella sua totalità *statica*), il *tempo reale* sarebbe allora il suo totale *divenire* ossia la sua totalità *dinamica*. E siccome in un certo senso questa è più vera di quella, soltanto il *fieri* essendo reale, solo il tempo *è*, mentre lo spazio non è che un'arbitraria immobilizzazione, che la nostra sensibilità e la nostra intelligenza fanno in forme schematiche ed irrigidite del perpetuo inarrestabile flusso delle cose. Psicologicamente parlando il tempo è l'unico reale, lo spazio è una ipostasi. Non si tratta solo di dire come Dunan che l'organo (meglio forse l'organismo) plasma su di sè lo spazio; e nemmeno inversamente, almeno se per spazio s' intenda ciò, che va comunemente sotto questo nome, e non si voglia ammettere la perfetta corrispondenza fra la sensazione e il suo oggetto; ma bisogna supporre un parallelismo in questo senso, che non essendo lo spazio altro che il complesso degli stimoli esteriori all' organismo, questo si è formato per adattamento su quello, come d'altra parte, essendo la spazialità delle cose il prodotto proiettivo delle impressioni sensoriali, può dirsi che l'organo stesso abbia dato allo spazio la sua struttura (1). Qui è il *punctum saliens* d'ogni teoria evolutiva.

Secondo il punto di vista, che mira ad una trasfusione dei due *data* del mondo esterno ed interno a noi, bisogna che ci abituiamo ad abbandonare l'idea di uno spazio, che sta, per abbracciare quella di uno spazio, che ad ogni momento si rinnova, e quasi si potrebbe dire si genera. Entrando in questo nuovo ordine di pensieri subito lo spazio si stringe indissolubilmente al tempo. Impossibile infatti non includere implicitamente il tempo in uno spazio, che sia concepito per modo, che di esso si pensi un continuo rinnovamento, un ringiovanirsi costante, uno spazio che sia, per così dire, neonato in ogni momento del nostro processo sensoriale. Non può il suo rinnovarsi altrimenti accadere che nel tempo.

(1) Dunan, *Théorie psycologique de l'espace*, 26-29.

Accadere come predicato comune è dunque spazio e tempo insieme. Anche lo spazio è un avvenimento in un certo senso, un avvenimento, che si compie senza interruzione apparente, almeno nei limiti dei nostri poteri di percezione.

C'è dunque la possibilità per la nostra coscienza di pensare lo spazio e il tempo unificati in un sol fantasma mentale. A questa imagine, spaziale e temporale insieme, arriviamo opponendo lo spazio fluente, che contiene un'implicita imagine temporale, allo spazio permanente, che forma tuttora la nostra abituale maniera di concepirlo. Questa idea di fluente implica un fantasma temporale, poichè appunto l'imagine di corrente è il simbolo stesso del tempo. Congiungendola allo spazio e vincendo così una delle più tenaci abitudini mentali, che lo spirito si sia formate, per cui lo spazio è pensato immobile ed immutabile, noi realizziamo l'intima unione dei due concetti antitetici. Naturalmente, pensando lo spazio dinamico in opposizione allo statico, non si tratta con ciò d'imaginare lo spazio tridimensionale gettato in una quarta dimensione, quella segnata dalla direzione del tempo, che lo trascinerebbe via con sè. Si tratta bensì di oltrepassare i due modi separati dell'essere come esistenza e come successione, e le corrispondenti categorie mentali del tempo e dello spazio per subordinarle ad una sovrastante unità, l'unico reale, la realtà dell'accadere. Certamente non possiamo nasconderci le grandissime difficoltà, che questa critica deve vincere sulle tiranniche abitudini dello spirito. Nulla ci pare più evidente quanto la solida permanenza reale di tutto ciò che compone il mondo delle nostre rappresentazioni spaziali. Sostituirvi un concetto di spazio estremamente mobile, che a guisa di una bolla di sapone è in continua via di decomporsi e di rifarsi, può legittimamente repugnare alle esigenze pratiche della nostra vita mentale. Il ravvicinamento, anzi l'immedesimazione di ciò che è essenzialmente statico, lo spazio, con ciò che è essenzialmente dinamico, il tempo, non può essere che il risultato di un pensiero, che trascenda l'esperienza sensibile.

Soltanto passando ad una concezione dinamica della materia, ed affermando l'intima unità dello spazio e del tempo possiamo sperare la definitiva sconfitta di tutte le logomachie, che hanno ingombrato queste campo della metafisica. Staccandoci dall'idea di uno spazio statico, noi non facciamo del resto che uscire dall'ingenuo

realismo empirico per entrare nella sfera critica, che l'analisi della sensazione apre al pensiero. Lo spettacolo del mondo, che si offre colla sua molteplice varietà di oggetti concreti al nostro sguardo, si decompone in gruppi più o meno stabili di sensazioni localizzate ed esteriorizzate, modificate da simultanei processi psichici di fusione, di assimilazione, di selezione, ecc., che concorrono in ogni stato di coscienza a caratterizzare le nostre percezioni.

Migliaia d'esperienze ripetute in circostanze pressochè identiche ci hanno abilitato a questa elaborazione del materiale sensorio in prodotti psichici costanti, creando in noi la certezza alla permanenza e stabilità oggettiva delle cose, anche oltre il limite della relazione sensibile, ch'esse hanno con noi. Se ad esempio noi guardiamo un oggetto, identificandolo per una palla rossa, chiudendo gli occhi, questa rossa forma sferica scompare per la nostra coscienza, come riappare in essa riaprendoli. Ora, se mentre da un punto di vista fisico noi possiamo considerare come presso a poco identiche quelle condizioni esterne a noi, onde sorge nella nostra coscienza l'imagine della forma sferica e del colore rosso, nella prima come nella seconda esperienza, è fuor di dubbio che dal punto di vista psicologico, in quanto l'oggetto è il risultato della localizzazione di sensazioni visive in un certo punto dello spazio, esso è altra cosa nel primo e nel secondo momento della visione. La seconda percezione non è la stessa della prima, non è per così dire la prima, che ritorni indietro. Essa rappresenta un nuovo e originale fatto psichico, qualche cosa di altro e di individuale, per quanto in massimo grado simile all'antecedente.

Ora ciò, che può chiaramente dimostrarsi nell'esempio dato di due processi percettivi separati da un intervallo abbastanza notevole di assenza nella percezione stessa, può egualmente affermarsi d'un processo percettivo qualsiasi, che non è mai un continuo, ma sempre un discontinuo. Di ogni percezione può affermarsi ch'essa costantemente viene rinnovandosi nel tempo. E una tale progressiva rinnovazione nei nostri processi percettivi non può essere compresa se non subordinatamente al concetto di uno spazio dinamico; solo pensando lo spazio come rinnovantesi senza interruzione possiamo anche pensare tutte le percezioni o i fenomeni nello spazio rinnovantisi continuamente (1).

---

(1) PALAGYI, op. cit., loc. cit.

Non ostante questa sua penetrante indagine, Palagyi si muove ancora al di qua d'una nuova filosofia del tempo e dello spazio. Si tratta prima di tutto di tener distinti i due problemi, quello della realtà fuori di noi e quello della realtà come è da noi percepita. Solo un realismo ingenuo od un idealismo estremo potrebbero identificarle: il primo dando alla percezione il valore assoluto di oggetto, il secondo facendo dell'oggetto una pura percezione (*percipi est esse*, ovvero *esse est percipi*). Ma fuori di due questi estremi opposti, l'*ordo essendi* e l'*ordo cognoscendi* debbono rimanere separati, per quanto non senza reciproca relazione.

Affermare energicamente che non bisogna sdoppiare la realtà in contenuto e contenente, ma dire che l'una cosa e l'altra si identificano, evitando di credere che ci sia nell'universo una parte fissa e una parte mobile, abbiamo veduto che non concorda con taluna più recente veduta della fisica moderna, secondo cui è possibile invece pensare lo spazio assoluto come fisso, come una regione di quiete, e nello stesso tempo assegnargli il valore di energia originaria, di fattore genetico dell'intera fenomenalità, la cui espressione è la dinamica temporale. Pure arrivando a pensare lo spazio quale assoluta ed identica realtà separata dai fenomeni, che in essa si concepiscono come relativi e mutevoli, non la separiamo dal tempo, che anzi ve la stringiamo solidamente per la dipendenza che le cose hanno rispetto allo spazio. Il tempo nasce da questa relazione, che è poi il dinamismo del mondo.

Lo spazio deve diventare qualche cosa di più che un eterno, permanente recettacolo, di cui i fenomeni caduchi rappresentino il contenuto. Questo è appunto il pensiero più comune, che germoglia in ogni testa pensante. Ma un tal pensiero conduce alla domanda: Come è possibile un'eterna irrealità, quale è lo spazio? Che significato avrebbe questa negativa passività spaziale, entro cui la positiva attività del mondo si svolge? Ma noi possiamo invece pensarlo come un'attività esso stesso, anzi la vera, l'originaria, l'universale attività, l'attività, che non soffre nessuna passività, che quindi non muta mai, perchè non dipende da nulla, ma che anzi tutto da sè produce e trasforma. Lo spazio etere è precisamente questa realtà prima, che può concepirsi come la sostanza stessa delle cose o il loro principio generatore.

Con ciò non rinunciamo alla fondamentale unità dell'ordine

spaziale e temporale. In quanto la realtà è la nostra rappresentazione, in quanto l'*esse* è il *percipi*, solo il tempo, espressione della dinamica cosmica, ci dà un mondo di fenomeni in continuo flusso. *Πάντα ῥεῖ*: ogni fenomeno fluisce in quanto lo spazio stesso è energia, anzi è fonte o materia d'ogni energia. Ed è così che per noi non vi è più quiete assoluta. Nulla di ciò può più essere supposto, perchè il tempo non permane e perchè il momento, che fugge, è invano da noi richiamato coll'appello disperato del poeta: arrestati dunque, tu sei così bello. Però è perfettamente naturale, che l'uomo abbia antropomorfizzato qui come altrove, e creato la scena e il dramma, composto il teatro dell'universo e dentro vi abbia fatto rappresentare la grande tragedia cosmica, che il ritmo del tempo scande in quadri successivi. Bisogna pensare che è la nostra sensibilità quella che ci dà il criterio del mobile e dell'immobile, dell'eguale e del diverso, del permanente e del labile, dello statico e del dinamico. Nell'esercizio di questa sensibilità noi abbiamo consolidato una parte del reale, mentre l'altra parte abbiamo per così dire lasciato allo stato disciolto o fluido. Nè tutte le consolidazioni, nè tutte le diluizioni hanno raggiunto lo stesso grado di densità o di fluidità. Così noi abbiamo solidificato una porzione del reale in modo definitivo, e di essa abbiamo in tal modo composta la stabile impalcatura delle nostre relazioni spaziali coll'universo. La volta del cielo, la superficie della terra, le permanenti accidentalità del suolo sono diventate così il solido edifizio scenico, il teatro stabile delle cose, la natura immobile, solenne, ferma, saldamente costrutta intorno a noi. Mentre i corpi mobili e mutevoli, che si trasferiscono o si sviluppano, che appaiono e scompaiono, si allontanano e si avvicinano, crescono e diminuiscono, dalle masse astrali alle minuzie del pulviscolo, dai vapori dell'aria alle onde del mare, dai fili dell'erba agli stormi degli uccelli o agli strupi di animali o alle moltitudini stesse degli uomini irrequieti semoventi, cacciati dal desiderio o dal bisogno, dal dolore o dal piacere attraverso tutte le strade della terra, formano la svariata suppellettile di cui i nostri sensi hanno ammobiliato gli spazi. Tosto che l'occhio o il tatto scoprono il mobile, che è tutt'uno poi col mutevole, lo misurano, lo calcolano, lo computano; siano curve silenziose di astri o fragorosi turbini di cicloni, ruine subitanee di catastrofi o lentissime variazioni di bradisismi, purchè l'uomo li possa constatare, comincia la storia

colla scoperta d'un cambiamento qualsiasi nello stato di fatto delle cose, che segna la distinzione tra un antecedente e un susseguente; una cronologia è fondata per l'uomo in sè e fuori di sè; il racconto del suo mondo e di se stesso, il dominio del tempo e la sua conquista sono iniziati. La distinzione tra un contenente e un contenuto, tra un contenente fisso spaziale e un contenuto mobile temporale, questa grande dicotomia, che lo spirito fa nell'universo, e che appare arbitraria al più elementare esame critico della realtà, è pur necessariamente imposta alla coscienza dalle stesse condizioni fisio-psichiche della nostra natura, come dai bisogni pratici dell'esistenza. Fabbricando intorno a sè il suo mondo l'uomo ne ha distinto le parti immobili e permanenti da quelle mobili e transitorie, e nessuna riflessione potrà farlo rinunciare a questi dati spontanei della propria esperienza. Lo spazio, che la collaborazione de' suoi sensi ha composto ed obbiettivato fuori di noi, sottomesso ulteriormente alla revisione critica dell'intelletto, è stato descritto e imprigionato negli schemi delle pure forme geometriche, mentre il tempo, avvertito nei momenti soggettivi della coscienza, è stato trasferito nel mondo oggettivo di fenomeni e trasformato nel ritmo, che le misure cronometriche registrano nel campo totale dell'esperienza.

L'accoglienza fatta alla dottrina kantiana dell'apriorismo intuizionale di queste forme trova la sua ragione psicologica nel prepotente bisogno, che lo spirito umano ha di darsi l'illusione di un concorso personale nella creazione di un ordine delle cose. L'uomo si rallegra di essere il formatore di quest'ordine, per cui il mondo fenomenico, *caos* indistinto e variabile, entra negli schemi fissi e immutabili del tempo e dello spazio (1). Ma se il soggettivismo kantiano fu una fase necessaria al pensiero metafisico per oltrepassare i confini di quel realismo empirico, che assegnava la spazialità e la temporalità alla cosa in sè come qualità oggettive, non v' ha dubbio che è oggi possibile collocarsi da un punto di vista superiore, che permetta di dominare insieme il soggetto e l'oggetto non solo, ma anche di ridurre a fondamentale unità l'opposizione tradizionale tra la statica spaziale e la dinamica temporale. L'energetismo che sta a base delle nuove concezioni fisiche circa l'intima

---

(1) PALAGYI, *ib.*, 281 seg.

struttura del nostro universo, può risolvere il vecchio dissidio e la vecchia lotta di priorità tra i due ordini del mondo: lo spazio e il tempo. Un fondo unico fuori di noi spiega la loro reciprocità dentro di noi!

Il concetto di spazio non può formarsi senza quello di tempo: i punti della molteplicità tridimensionale debbono coesistere, cioè essere nello stesso *ora*. Ritornando ad una nota espressione di Schelling, per il quale lo spazio è tempo immobilizzato, dobbiamo ridurre il concetto spaziale a quello temporale; in questo senso che la generalità dei punti spaziali funge da soggetto di una proposizione, in cui si predica ch'essi sono ora ed anche sono tutti nello stesso *ora*. L'essere *ora* è un predicato del soggetto, ossia della totalità dei punti, che formano lo spazio. Spazio ed essere *ora* si comportano reciprocamente come soggetto e predicato di un medesimo giudizio! Qui sta il carattere del legame che unifica il tempo e lo spazio. Tutto ciò che noi possiamo comprendere del rapporto di un soggetto ad un predicato, possiamo anche comprendere del rapporto di spazio a tempo (1).

Soggetto e predicato in tutti i giudizi di fatto si trovano nello stesso rapporto, in cui si presenta il mondo fenomenico nel suo

---

(1) K. BERNHARD, *Die Relativität der Zeit* ("Archiv. für syst. Phil. ", XVIII, 311-323). Lo spostamento di un oggetto implica in un certo senso una contraddizione, quella di essere e non essere in una data porzione dello spazio. Ora il tempo scioglie questa contraddizione; esso è la condizione o il presupposto e quindi la ragione del cangiamento o della variazione spaziale. Esso però deve definirsi il *Medium der Verschiedenheit im Raume*; dove non c'è cambiamento non c'è tempo. Il rapporto tra spazio e tempo può ricavarsi così: la materia si trasmuta; di qui nasce la distinzione tra soggetto e predicato. Spazio è il *medium* del soggetto, tempo quello del predicato. Spazio e tempo stanno dunque nel rapporto di soggetto a predicato. Così si spiega anche la nostra maggiore adesione allo spazio che non al tempo. Il soggetto è abitualmente più significativo del predicato, quello è il permanente, questo è il variabile. Ma in fondo il loro rapporto è relativo e vicendevole. Il soggetto non è *a priori*, ma trae esistenza da' suoi predicati. Tutto il pensiero del resto non è che un viluppo infinito di predicati tra loro connessi; come non li posssiamo tutti passare in rassegna, ne abbracciamo qua e là un gruppo e lo chiamiamo soggetto, mentre staccatone uno, questo diciamo predicato. Un tal gruppo è lo spazio a maggior diritto che non il tempo, il quale altro non è che un suo predicato, e per questa maggior comprensione del suo concetto lo spazio ci dà maggior garanzia di realtà del tempo.

doppio ordine spaziale e temporale. Non dimentichiamo infatti che se, come Wundt ha dimostrato (1), la natura fondamentale di un giudizio è un atto d'analisi, per cui in una rappresentazione scindiamo due parti, l'una, che ha natura di stabilità, ossia di sostanza, di cosa, il soggetto; e l'altra di transitorietà, ossia di attributo, di modo d'accadere o di fatto, il predicato; un giudizio è veramente l'espressione d'una realtà sotto il duplice aspetto dell'ordine spaziale e temporale, in questo senso che la predicazione di un soggetto è la spazialità temporalizzata, od anche inversamente la soggettivazione d'un predicato è la temporalità localizzata. I nostri giudizi escono dualmente dallo stesso fondamento, donde esce l'ordine duale dei fenomeni. Le cose, di cui affermiamo o neghiamo qualche cosa, sono in ultima analisi tutt'uno con una qualche parte della massa spaziale, che forma la statica del nostro universo, mentre i predicati, ossia i modi di esistere, di accadere, di fare o di patire coincidono con i momenti della successione, s'identificano colla transitorietà o colla dinamica, che chiamiamo il tempo. Ogni nostra sensazione è dunque una doppia esperienza: essa contiene il *qui* e l'*ora*, la localizzazione e la temporalizzazione, in quanto è sensazione d'una cosa e d'un fatto insieme; d'una sostanza e d'un momento del suo divenire.

Ma l'universo è, per usare una formola di Lotze, un'operazione immanente. Se noi separiamo il *qui* e l'*ora*, se distinguiamo in questo fondo di realtà cose e fatti, ciò avviene per la stessa ragione, per cui ci occorrono due simboli concettuali, il soggetto e il predicato per esprimere un aspetto della realtà; mentre poi riuniamo nell'esperienza sempre il *qui* e l'*ora*, la cosa e il suo accadere, lo spazio ed il tempo, allo stesso modo che dobbiamo unire il concetto del soggetto con quello del predicato per rappresentare, giudicando, una realtà. Tempo e spazio hanno quindi il valore di ipostasi concettuali, quali ultimi e più squisiti prodotti della sintesi, che noi possiamo fare sui dati greggi dei processi di sensazione e di percezione (2). La fenomenalità è perciò da noi ricondotta allo spazio e al tempo.

---

(1) Wundt, *Grundriss der Psychologie*[5], 321; *Grundzüge der Physiol. Psych.*, III[5], 468, 575 seg.; *Logik*, I[2], 155-156.

(2) Martinetti, op. cit., 419-425.

Nei limiti stessi dei nostri processi sensoriali e percettivi dobbiamo trovare il fondamento della nostra localizzazione e della nostra temporalizzazione. L'uomo non può in una unità di tempo, il secondo, ricevere tante impressioni quante vuole, ma solo un numero limitato, secondo i vari campi sensoriali. Non si potrebbe dire che ogni fenomenalità scomparirebbe per una creatura, che avesse una percezione infinitamente veloce? La totale fenomenalità si realizza nel tempo e nello spazio, per modo che nessun fenomeno possa realizzarsi solo nello spazio, come nessuno soltanto nel tempo (1). Una tale affermazione distrugge l'antica opposizione tradizionale tra fenomeni fisici, che apparterrebbero all'ordine spaziale, e fenomeni psichici, che ne sarebbero esclusi, rientrando invece in quello temporale. Che i fenomeni fisici siano anche nel tempo lo si dimostra per ciò ch'essi sono fatti rientrare nella categoria del divenire, che anzi il divenire, ossia la dinamica, è la loro stessa realtà. Ma che i fatti psichici, i quali sorgono e tramontano nel tempo, come stati successivi di coscienza, possano anche ricevere il predicato della spazialità, non deve sembrare altrettanto evidente. Ciò non può impedire però una conclusione in questo senso.

La vita sensoria ha una doppia origine: come reazione d'un processo vitale ad un processo meccanico, ovvero come reazione di un processo vitale ad un altro processo vitale. È ciò che in altre parole si suol dire che lo stimolo sensoriale può appartenere al mondo esterno, ovvero può anche venire dall'interno dell'organismo. Ora questa duplice genesi ha la più grande importanza per le ulteriori e fondamentali distinzioni tra sensazione e sentimento. È notorio infatti che sono più ricche di sentimento quelle sensazioni che sono più scarse di contenuto rappresentativo, e che sono più scarse di questo contenuto quelle sensazioni che sono provocate da stimoli interni (sensazioni organiche), laddove quelle, la cui genesi è per così dire periferica, mentre hanno più chiarezza rappresentativa, si esteriorizzano e si localizzano anche assai bene e assai distintamente in confronto alla relativa oscurità ed indeterminatezza di localizzazione della sensazione, che ha un'origine interiore. Così si svolge la nostra vita psichica sotto le due forme di sensazione e di sentimento, tra loro strettamente connesse

(1) Palagyi, op. cit., 293 seg., 304 seg.

in una inscindibile unità nella realtà della coscienza! Perchè tutte le sensazioni, anche le più oggettive, hanno un tono sentimentale, mentre nessun sentimento può suscitarsi indipendentemente da qualche processo sensoriale, anche per il fatto che in nessun momento della coscienza noi siamo assolutamente in una neutralità dell'uno come dell'altro. Un processo meccanico esterno s'inserisce in un processo vitale, ed ecco la sensazione (e quando può dirsi che nessun processo meccanico esterno più o meno marcato operi questa inserzione?). Un processo vitale s'inserisce in un altro, ecco il sentimento. Ma come il primo si collega con un processo meccanico, ossia è già una sensazione, ne consegue che i sentimenti accompagnano sempre delle sensazioni, ossia ne sono il loro tono.

C'è nella genesi della sensazione il rapporto immediato, in quello del sentimento il rapporto mediato da un processo vitale. È evidente che i processi vitali, come quelli meccanici, sono di natura spaziale e temporale; sebbene possa accadere che, quando qualche processo rivela se stesso alla coscienza, non abbia altro valore che quello temporale, e manchi più o meno d'indicazione locale, come sarebbe il caso del sentimento, mentre quei processi vitali, che segnalano alla coscienza i processi meccanici esterni, come impressioni dei sensi, sono formati di qualità temporali e spaziali e mettono in piena luce l'*ora* e il *qui* di una data sensazione.

Non è dunque, come ha sostenuto l'intuizionismo bergsoniano, riproducendo sotto nuova formola la vecchia opposizione cartesiana, che i processi vitali, in quanto si rivelano alla coscienza, abbiano solo natura temporale, non avendo altra localizzazione che quella indeterminata del nostro stesso organismo, in contrapposizione a quelli meccanici, che hanno natura spaziale. In realtà uno solo è il fondo comune, onde emergono per la nostra coscienza questi due ordini, entro cui avviene la ridistribuzione della totale fenomenalità. E soltanto dal prevalere di un aspetto, quello estrinseco sintetico, che, esteriorizzando i nostri processi vitali consci, oggettivizza e localizza, creando le cose, ovvero d'un altro, quello intrinseco analitico che, interiorizzandoli, subbiettivizza e temporalizza, creando i fatti, dipende che noi collochiamo il mondo esterno nello spazio o noi suoi spettatori nel tempo. È la nostra sensibilità, kantianamente intesa, che è sottoposta alla fondamentale legge del tempo e dello spazio, è cioè in altri termini la nostra

vera vita spirituale, in quanto è formata di rappresentazioni e di sentimenti, d'intuizione e di volontà, ed è distribuita nei successivi transitorî momenti vitali, che a lor volta si collegano coi processi organici e fisio-chimici e questi con quelli fisico-meccanici del mezzo energetico, in cui siamo immersi.

Ciò, che è invece fuori del tempo e dello spazio, è per così dire il pensiero puro, l'espressione puramente gnostica della vita della coscienza, la conoscenza e non la coscienza. In questo senso il conoscere è profondamente diverso dal sentire. Quello ha valore di eternità, questo di caducità. La logica è veramente come conoscenza di pure forme, fuori del tempo e dello spazio. Il giudizio formalmente considerato, sia semplice come quello di un fanciullo o sublime come quello del filosofo, è sempre una legge, non appartiene all'ordine storico, non è quindi in un dato luogo e in un dato momento come un fatto, ma giace fuori della spazialità e della temporalità, ed ha però il valore di una costante. Delle due grandi categorie, in cui può distinguersi l'universa realtà, la concreta e l'astratta, l'*ordo existendi* e l'*ordo cognoscendi*, la prima, a qualsiasi gradino della scala dell'esistenza appartenga il fatto, è sottoposta alla legge del tempo e dello spazio, mentre la seconda vi è sottratta. Se anche lo spirito ha la propria fenomenologia, vale anche per esso il principio fondamentale, che non vi è fenomeno nè totalmente contenuto nella spazialità, nè totalmente contenuto nella temporalità.

Il dualismo tradizionale deve essere abbandonato. Ciò non esclude che intere classi di fenomeni, ossia quelli che sono processi vitali, in quanto si rivelano alla coscienza, manchino per noi di localizzazione, precisamente come intere altre classi di fenomeni, che giacciono fuori di noi, quelli cioè che si rivelano a noi come posizioni stabili, manchino di temporalizzazione. Ciò ci induce a ricondurre i rapporti di tempo e spazio a quelli di quiete e di movimento. Ma possiamo ammettere che ci siano fenomeni puramente spaziali, che è quanto dire stati di pura quiete, d' assoluta inerzia? È evidente il carattere semplicemente soggettivo e relativo quindi ai nostri poteri discriminativi del puro esteso, del corpo allo stato d'inerzia. Tra quiete e moto c'è differenza solo di grado! Non è difficile persuaderci del carattere illusorio di ciò, che chiamiamo quiete. Prendiamo ad esempio il gruppo delle sensazioni visive e conseguenti rappresentazioni spaziali, che vi si ricollegano. È questo

il campo preferito per le nostre esperienze di quiete, di riposo, di assoluta immobilità e stabile permanenza delle cose. Guardando intorno a noi, cielo, monti, mare, una qualsiasi porzione del paesaggio ambiente, che forma lo scenario del mondo, il nostro occhio certifica la solenne fissità dell'oggetto immobile. Eppure l'analisi del processo sensoriale e di quello percettivo ci convince che neppure qui c'è vera stasi. Nella sensazione cromatica, che ci viene da una superficie rossa, segue all'impressione, in un tempo così rapido da non poter essere calcolato, il suo residuo mnemonico (l'imagine postuma). Se continuano gli stimoli ad agire sulla nostra retina, ciò che costituisce la sensazione del rosso, è una serie di onde sensoriali. L'apparente unità e continuità ininterrotta del processo dipende dal fatto che la serie, onde è costituito, non può essere discriminata dalla nostra coscienza, ciò che è quanto dire che un numero infinitamente grande di eccitazioni infinitamente rapide equivale per noi ad una sensazione totale. La coscienza sopprime gl'intervalli, che le separano, ed unifica. In tutti i campi sensoriali la coscienza compie questo lavoro di integrazione o fusione, non in tutti i campi però in base ad uno stesso esponente di discriminazione.

Eppure è certo che anche là dove per la nostra coscienza vi è ciò, che proporrei di chiamare il *blocco* psichico e quindi la *stasi* oggettiva, la quiete, vi è invece pur sempre il divenire, la corrente, la serie perduta però per la mia coscienza ogni qual volta la rinnovazione del processo sensoriale mi sfugge, assorbito com'è nel tutto sentito. Dinanzi a me, io affermo allora, sta una superficie rossa, che è quanto dire c'è una porzione fissa dello spazio, che possiede determinate, stabili qualità visive.

Se mi fosse possibile distinguere tra un momento e l'altro, tra un'onda sensoriale e l'altra, non ci sarebbe più quiete. Il fenomeno, ch'io chiamo un oggetto, un corpo in riposo, avrebbe il suo polso temporale, che ne misurerebbe il movimento non altrimenti di ciò che accadrebbe nel suo cambiamento percettibile di qualità, nel nostro esempio, di colore, passando dal rosso al giallo, al verde, al violetto. Ma ogni cambiamento, anche se non riducibile al movimento, cioè se non è mutazione di localizzazione, è però negazione di quiete. Quiete è dunque solo apparente difetto di ogni avvenimento, e perciò negazione di tempo, poichè questo è coscienza di eventi o direttamente percepiti o ricordati. Perveniamo a questa

equazione: quiete = tempo vôto. Come il secondo membro è una irrealità, così deve concludersi lo stesso del primo. Ciò non esclude che nei limiti della nostra coscienza ci sia per noi praticamente la quiete: appunto perchè c'è in noi l'incapacità di temporalizzare una parte della fenomenalità, che percepiamo, che è quanto dire c'è per noi l'impossibilità di disseminare lungo una linea di successione una serie di fenomeni sensoriali per farne un periodo, ma siamo costretti a rappresentarceli con una sensazione unica (priva di tempo). È questo il *pendant* psicologico della nostra incapacità di localizzazione, in altri regni della vita spirituale. Il difetto di localizzazione, che caratterizza la vita del sentimento, corrisponde al difetto di temporalizzazione, che caratterizza la vita della sensazione. La nostra coscienza si avvicenda tra la temporalizzazione e la localizzazione dei fenomeni, che viviamo. E come questa vien meno negli stati soggettivi che noi riferiamo al mondo esterno così manca la prima ogni qual volta non ci rendiamo conto di un divenire: ciò che equivale a concepire una qualità come qualità che esiste uniformemente. Ciò non accadrebbe qualora noi fossimo in grado di percepire nel passaggio da un processo sensorio ad un altro, o meglio da un momento ad un altro dello stesso processo, una differenza di qualità. Mai in tal caso ci sarebbe per la nostra coscienza fissità qualitativa, nemmeno per la decima o la centesima parte di un secondo, ma sempre anche nelle particule infinitamente piccole del tempo, sapremmo scorgere nelle cose nuovi cambiamenti qualitativi. Non sarebbe ciò equivalente ad una capacità percettiva infinitamente veloce? Come questa in realtà ci fa difetto per la stessa natura finita della nostra rapidità percettiva, noi manchiamo di temporalizzazione di fronte a quei fenomeni, che dichiariamo *cose inerti*.

La realtà è, che non vi è alcuna inerzia nel mondo. Ogni uniformità è varietà, dovunque sia da noi percepita; anche la stabile immobilità delle cose è movimento e contiene in sè un divenire, che può sottrarsi ai nostri poteri di percezione. Ma noi abbiamo un mezzo gnostico per sfuggire all'errore fondamentale, che il difetto di temporalizzazione ci minaccia. Temporalizzare il mondo spaziale ossia pensarlo nel suo continuo rinnovamento. Rinnovandosi sempre lo spazio, anche il mondo fenomenico, che in esso si trova, insieme si rinnova. Allora anche le cose, che sembrano inerti, ricevono un polso temporale, che in realtà loro compete, ma che noi

non possiamo avvertire. E appunto perchè non possiamo avvertirlo, nel nostro spirito si opera come un irrigidimento od una cristallizzazione di questo perpetuo fiume dell'essere, mettendo così la quiete là dove è il moto, la morte dov'è la vita.

Spatium sine tempore non datur. L'antica formola si dimostra esatta. La quiete è una creazione soggettiva compiuta sulla base delle ritmiche impercettibili ondulazioni della fenomenalità, che cade nella nostra esperienza. Essa è adunque in ultima analisi riducibile a tempo. I due ordini, lo spaziale statico e il temporale dinamico, si riconducono alle due grandi concezioni della fisica antica e nuova, l'atomismo e l'energetismo. Una teoria dinamica dello spazio, ecco l'ultima conclusione della nostra indagine. Il mondo materiale è oggi concepito nella sua intima struttura come riducibile a vibrazioni nelle sue parti infinitesimali. Ciò corrisponde pienamente ai risultati della nostra analisi metafisica. Il tempo è immanente allo spazio, o meglio spazio e tempo sono in compenetrazione mutua. Il fondo della realtà è il suo stesso dinamismo, ossia il suo divenire. Lo spazio è una emanazione del tempo, in quanto temporale la statica esce, per la nostra coscienza, dalla dinamica grazie alla limitata velocità dei nostri poteri percettivi.

Sezione II.

LA TECNICA ED IL PENSIERO COME SPAZIO E TEMPO

La conclusione della precedente indagine sembra essere questa: nella realtà oggettiva, che noi chiamiamo natura, esistono le condizioni per cui sorgono nella realtà soggettiva, ossia nello spirito, le forme fondamentali, entro cui si dispongono le cose e i fatti, la coesistenza spaziale e la successione temporale. Come lo spirito possa costituire questi due ordini destinati a raccogliere dentro di sè il mondo delle nostre esperienze nella sua totalità, può spiegarsi supponendo, ciò che del resto conferma l'osservazione psicologica, che si attuino in esso due processi essenziali di opposta natura e direzione, l'uno volto verso l'esterno, e che potremmo perciò chiamare di proiezione, l'altro invece ripiegato all'interno e che può definirsi di introiezione. Del primo la forma più semplice ed irriducibile è la sensazione; la coscienza esteriorizza i proprii stati, localizzandoli perifericamente ad una maggiore o minore distanza, dal proprio corpo agli estremi confini dell'orizzonte visibile, subordinatamente agli stimoli esterni ossia all'azione dell'energie fisiche che compongono il mondo. L'altro processo, che ha il sentimento per punto di partenza e comune denominatore, è la soggettivazione della realtà estrinseca in una serie di emozioni, valutazioni e volizioni.

Per effetto della proiezione popoliamo la natura di oggetti vicini e lontani, grandi e piccoli, mobili ed immobili, a cominciare dal nostro corpo e terminando alle più remote parti dell'universo sensibile, creando lo spazio. Per effetto dell'introiezione fabbrichiamo la

nostra stessa anima e l'anima collettiva, unifichiamo il nostro e gli altri spiriti, componiamo la storia personale e sociale dell'uomo, in altre parole sottoponiamo noi e le cose alla legge del tempo.

Tempo e spazio possono dunque definirsi come due processi spirituali di proiezione e d'introiezione. Essi diventano le forme dell'essere e del divenire. Tutto ciò che l'uomo compie, l'intera storia della sua opera, il suo progresso tecnologico, ossia la sua azione sulla sfera fisica sottomessa a' suoi mezzi diretti o indiretti, è esteriorizzazione spaziale, o proiezione dello spirito sulla natura, dell'*io*, sul *non io*. La vita, concepita come movimento, è la storia stessa dell'uomo sulla terra, e in quanto è vicenda interminabile di opere e di sforzi, e si concreta in spostamenti di masse o trasformazioni d'energie, può veramente essere abbracciata nella sua totalità come un grandioso capitolo di meccanica riducibile alle leggi dello spazio e del moto. Ciò che chiamiamo civiltà, in quanto si materializza in metodi di allevamento, sistemi di coltura, processi d'industria, estrazione, costruzione, manipolazione, trasporto, accumulazione, trasformazione, distribuzione e consumo di materia o di energia fisica, attraverso lo spazio terrestre, trova la sua espressione, e la sua misura in unità di lavoro, che è quanto dire movimento nelle varie direzioni dello spazio. Qui si è compiuta quella conquista vittoriosa dell'uomo sulle cose che potremmo anche considerare come il realismo storico, l'aspetto o il contenuto esteriore di ciò che siamo abituati a definire come il progresso umano (1). Per molti anzi tutta la certezza del progresso, e conseguentemente la giustificazione dell'ottimismo sarebbe limitata qui!

Ma al di là e al di sopra di questa grande conquista spaziale, l'uomo ne ha compiuta un'altra: la conquista del tempo. Il tempo è il vero regno dello spirito. I suoi fondatori sono sia i ricostruttori del passato, gli architetti della storia, come gli anticipatori

(1) Le fasi di questa dominazione sono due: *a)* prima l'uomo sottomette il mondo organico, piante ed animali; *b)* quindi il mondo inorganico. La macchina è il simbolo di questa nuova conquista. Il carattere fondamentale del progresso tecnico è l'estensione spaziale, ossia la trasmissione crescente della forza che l'uomo può esteriorizzare. Marx, *Das Kapital*², I, 384 seg.; E. Herrmann, *Technische Frage und Probleme der modernen Volkswirthschaft*, 1891, 411-413; — dello stesso autore: *Cultur und Natur*; *Sein und werden in Raum und Zeit;* H. Wagner, *Trattato di Geografia generale* (trad. ital.), III, 161-166.

del futuro, gli inventori d'ogni cosa nuova e gli annunciatori d'ogni ascosa verità. Assertori di valori storici e di valori ideali, questi arditi esploratori del dominio del tempo hanno navigato audacemente l'oceano tenebroso dei secoli, spingendo la prua verso i lidi ignoti di ciò che è defunto e di ciò che non è ancora giunto alla vita. Essi giungono a realizzare in sè l'antitesi meravigliosa di possedere i frammenti più minuti di tempo, gli attimi fuggevoli ricavati dall'analisi infinitesimale della cronoscopia, e di totalizzare il divenire nella sua unità concettuale, varcando ogni limite assegnato alla esistenza individuale, affermando l'impero dell'immortale e dell'eterno. Vedemmo che già il pensiero antico aveva percorso tutto questo cammino compreso tra i due poli: l'infinito, l'assoluto, l'immobile, l'eterno, l'uno da una parte; il mutevole, l'istantaneo, il singolo dall'altra: ciò che è in fondo la lotta concettuale tra il temporale e l'eterno, che nel Medio-evo ha rivestito un carattere religioso, tra l'essere e il divenire, il noumeno e il fenomeno. Tutto si muove, nulla si muove.

Il tempo è l'atmosfera psichica attraverso la quale vediamo i fatti della coscienza. L'ombra del pensiero passato si allunga per entro quella nebbia, che il faro della memoria taglia del suo luminoso fascio di raggi, e grado a grado dilegua e vanisce nella profonda oscurità dell'oblio. Tutto l'avvenire è costrutto dal desiderio; la speranza e la preghiera hanno qui le loro segrete radici. Esse sono i grandi architetti del nostro futuro: nessuna coscienza, che non sia stimolata da una grande passione, può proiettarsi nel tempo avvenire in qualche modo significativo. Tutti i nostri sistemi di previsione hanno le esperienze del passato per punto di partenza, e i desideri del futuro per punto di arrivo. Il primo uomo che pose una pietra, o intaccò la corteccia d'un albero, ovvero punse col tatuaggio mnemonico le sue proprie carni e vi impresse il suggello di un fatto, creò il passato storico. Egli cominciò a deporre nella propria coscienza e nell'altrui, col ricordo suggerito, la base di quell'edificio grandioso della memoria collettiva, che narra le gesta umane attraverso ogni età e anticipò nel suo atto fuggevole il mito, il poema e la cronaca, il racconto di tutte le opere e di tutti i pensieri. E nello stesso modo il cacciatore che tese un laccio o preparò un tranello, il guerriero che meditò un agguato, o tramò un'insidia, quegli previde e prestabilì come chi primo nell'impeto audace di una speranza formulò una preghiera od una profezia

gettando innanzi a sè la fionda del futuro, costrusse per sè e per gli altri le cose venture. Questi furono i conquistatori del tempo: i prudenti, i saggi, gli astuti, i solerti, gli economi; essi i riformatori, gli inventori, i precursori, gli apostoli d'ogni più remota trasmutazione, d'ogni più radicale palingenesi.

Lo spirito dell'uomo come ricordo e come attesa è in definitiva tutto il tempo: esso si registra in noi in quanto è passato, quasi fosse deposto in un archivio segreto di esperienze, di abitudini, di nozioni acquisite, formando un patrimonio di memoria organica ed intellettuale, di risposte motrici e di automatismi psicologici, esso si prepara in noi in quanto è futuro, nella oscura maturazione degli istinti, ciascuno dei quali ha le sue profonde radici negli stessi processi di trasformazione biologica, nell'impulso ad agire, nel proposito d'un fine, in tutte le manifestazioni della volontà, che ha sempre una direzione in avanti, in tutte le anticipazioni e in tutte le aspettazioni, siano quelle insorgenti da soffio impetuoso di speranze e di passioni, siano quelle calme e serene delle previsioni scientifiche illuminate dal sole dell'intelletto.

CAPITOLO I.

La proiezione spaziale dell'uomo. — Il mobile e lo stazionario. — I sensi specifici e le relazioni sociali. — Equazione spaziale e differenziazione temporale.

Invece di dire con Kant che lo spazio è la forma intuitiva della nostra sensibilità esterna, non potremmo dire: lo spazio è la forma espressiva di tutta la nostra attività in quanto esseri fisici? Lo spazio non è un'idea, ma un fatto. Noi stessi siamo spazio, in quanto corpo, ossia sintesi instabili di energie, e produttori di spazio, con tutti i mezzi della nostra funzionalità organica. Prima assai che lo spazio diventi uno schema mentale per le nostre percezioni sensibili o per le nostre rappresentazioni concettuali, esso è realizzato organicamente nel movimento fisiologico, nelle modificazioni fisiche che ne sono il prolungamento fuori di noi nelle cose, ed è non solo la condizione di ogni forma di lavoro meccanico, che ha per centro d'irradiazione la nostra attività fisiologica, ma è anche la comune misura, a cui può ridursi tutto il movimento sia quello da noi prodotto sulle cose, sia quello da noi subìto dalle cose. Non è neppure concepibile come la filosofia abbia tardato tanto a riconoscere questa verità elementare. La vita è per l'uomo come per ogni altro essere organico un sistema di movimenti, e lo spazio è implicato in ogni forma del movimento. L'espressione ultima che possiamo assegnare alla natura, intendendo con questo vocabolo il complesso dei dati fisici, coi quali possiamo entrare in rapporto, è indubbiamente spaziale avendo il movimento per comune misura. Tutto quello che è fuori della nostra coscienza è esteso, anche se dovessimo rinunciare alla nozione comune di corpo, come porzione determinata di spazio occupato nella sua pienezza e impenetrabile, per giungere all'astratta concezione di atomo o di elettrone, non per questo varrebbe meno per la nostra mente il sottostante

concetto spaziale, che sarebbe determinato non più dalla materia, ma dal moto, passando da spazio occupato a spazio percorso. L'uomo, individuo o popolo, in quanto corpo e perciò somma di energie potenziali o attuali è fenomeno vivente della terra, e diventa oggetto della geografia intesa nella sua più ampia generalità, come *Erdwissenschaft*, inclusovi anche il rapporto del pianeta al sole, tanto da giustificare la frase di Tyndall, l'uomo è una creatura solare. Come parte della natura terrestre la sua attività rientra nelle leggi del moto e dello spazio, e l'antropogeografia è appunto la scienza, che determina queste leggi spaziali in rapporto all'uomo. Tale elemento spaziale della storia umana singolare e collettiva, si concreta in ogni atto o serie di atti coordinati in quanto siano movimento esplicato nello spazio e in esso localizzato e fissato come modificazioni transitorie o permanenti. I principii fondamentali della spazialità nel rapporto umano hanno potuto già essere elevati ad unità scientifica, ed è merito di Ratzel (1) di avere aperto nuovi orizzonti all'indagine creando questa più recente interpretazione della storia, che ha per suo fondamento l'ubicazione e le conseguenti necessità fisiche, che ne derivano nella determinazione di ciò che può chiamarsi l'ambiente geografico decomposto nei suoi fattori molteplici di latitudine, altitudine, clima, ecc. ecc. Quando Cicerone scriveva che geografia e cronologia sono i due occhi della storia, non poteva intuire nemmeno lontanamente la portata filosofica della verità che enunciava, sempre quando, nella geografia, non più descrizione e nomenclatura, sia compresa tutta la fisica terrestre nel triplice regno dell'atmosfera, idrosfera e litosfera ; e quando per cronologia, non più intesa come effemeride e calendario, sia compreso l'intero sviluppo della realtà e le fasi successive del suo divenire e delle leggi che lo governano. La considerazione spaziale del fatto umano è destinata dal progresso della scienza geografica ad acquistare un'importanza tanto grande, quanto quella che ha già raggiunto colla conquista del metodo storico la considerazione temporale. La terra in quanto ecumene ossia spazio abitato, nella sua *specificata* morfologia spiega l'uomo non soltanto individuo, ma razza, stirpe, nazione, stato ed offre una base sicura nella sua fisica obbiettività alla interpretazione

---

(1) FR. RATZEL, *Anthropogeographie*$^{3 \circ 2}$, 2 volumi ; *Politischen Geographie*.

della vita e del costume. Tutta la tecnica umana dalle sue forme più semplici alle più complesse come creazione e come distruzione fatta rientrare in questa considerazione spaziale, acquista un significato nuovo, e può diventare oggetto di uno studio che oltrepassa i confini abituali delle scienze puramente descrittive. Posto così il problema emergono tosto i due lati, passivo ed attivo, della sua soluzione. Per una parte l'uomo, dominato dalle forze fisiche, subisce lo spazio che lo circonda; per un'altra, mosso dai bisogni, reagisce, trasforma ed adatta alle proprie esigenze, almeno entro certe proporzioni, la limitata regione di spazialità, sulla quale estende il suo lavoro. Certamente se si considera la massa del reale nella sua totalità, i poteri di efficienza umana appaiono estremamente ridotti; ma anche nell'angustia di questi confini rimane pur sempre importantissima la trasformazione meccanica che l'uomo compie gradatamente della parte superficiale del pianeta, in cui realizza il proprio adattamento. Ricevendo sensazioni, che vengono localizzate ed obbiettivate, e reagendo con movimenti corrispondenti, che sono emissioni di forza e si traducono in lavoro meccanico, che ha per risultato il prolungamento più o meno esteso del proprio corpo nello spazio, l'uomo come unità fisio-psichica mentre per un lato forma a se stesso la rappresentazione sensibile delle cose, per un altro concorre potentemente a trasformarle. Ogni vita nella sua esplicazione è destinata a lasciare di sè nel reale mediante il lavoro, un solco più o meno profondo che la resistenza naturale non riesce a cancellare del tutto, per quanto labili ne possano essere le traccie. Ciò che chiamiamo civiltà è sotto l'aspetto pratico in rapporto alle cose la risultante definitiva tra le forze dell'ambiente e quelle dell'uomo e può esprimersi in termini spaziali, in quanto ha il lavoro per comune misura. In questo senso l'uomo fisico è oggetto di uno studio geografico, e il corpo e le sue manifestazioni sia per ciò che riflette il singolo, sia per ciò che riflette la collettività sono in ultima analisi questione di spazio. È possibile raccogliere sotto alcuni principii generali il risultato di ciò che suggerisce la considerazione spaziale della vita dell'individuo come della società, e ciò riesce tanto più importante di fronte alla tendenza ognor crescente, che le scienze dei fatti e delle progressive conquiste del lavoro manifestano verso una spaziale trascrizione dei loro risultati. La vita umana nella sua più svariata operosità, nel bene come nel male, nella sofferenza come nel

benessere, rappresentata spazialmente in cartogrammi e diagrammi, come prediligono i moderni metodi statistici, acquista ai nostri occhi un'evidenza immediata e plastica, un valore di fatto che non mai le parole le potrebbero dare.

Il punto di partenza è naturalmente quello che lega in un diretto rapporto l'essere vivente e lo spazio occupato, e dal quale dipendono le possibilità dell'accrescimento organico e della moltiplicazione specifica. Già la fisica antica aveva posto in luce gli stretti legami, che uniscono il problema teorico dello spazio con quello dello sviluppo dei corpi viventi. Ma molto più è penetrata in questa questione la moderna biologia, ricercando nei delicati processi d'osmosi come nei movimenti eliotropici e geotropici le ragioni ultime della meccanica vitale e la spiegazione delle forme organiche (1). Le aree di diffusione delle specie vegetali e animali, risultato della lotta e della selezione, affermano il prepotente impero che la spazialità esercita sulla vita. L'uomo non vi si sottrae, la sua forza, sia come specie animale *in toto*, sia come razza in particolare, la sua forza di dominazione è in ragione diretta non tanto della moltiplicazione numerica, quanto piuttosto della sua capacità di occupazione più intensa e più estesa dello spazio disponibile, che è aperto all'espansione.

Gl'importanti problemi che nella storia dell'incivilimento si ricollegano colla teoria della popolazione e co' suoi stati o di oligantropia o di iperdemia dimostrano la stretta connessione, che corre tra le aree terrestri e la densità dei loro occupatori. Il primo problema è dunque quello dell'occupazione spaziale compiuta dall'individuo e dalla stirpe. Esso s'inizia coll'insorgere stesso della vita, s'intensifica successivamente in tutte le sue affermazioni fisiche e in tutto il suo sviluppo materiale. Co' suoi più elevati poteri di adattamento l'uomo assicura a se stesso il privilegio del cosmopolitismo, mentre colla selezione artificiale si fa arbitro della sopravvivenza e della distribuzione geografica delle altre specie vegetali ed animali in conformità delle proprie esigenze. In questo supremo diritto che egli si arroga di regolatore della vita alla superficie dell'ecumene ben può dirsi consista la maggior vittoria conseguita da

(1) J. Loeb, *La dynamique des phénomènes de la vie*, 1908, 10 seg., 255; Weber, *La finalité et son fondement mécanique*, " R. Phil. ", juil. 1908, 15 seg.

lui, come essere spazialmente considerato. Nel passaggio dall'occupazione transitoria a quella permanente del suolo, che si realizza storicamente parlando in quel processo di evoluzione sociale, per cui la primitiva orda nomade ed amorfa si trasforma gradatamente nella tribù sedentaria e nel popolo disciplinato della città, si manifesta una delle leggi fondamentali dell'incivilimento, che può dirsi della immedesimazione dell'uomo e della terra. È in questo oscuro fenomeno di reciproche relazioni ed influssi che mette sue profonde radici la schiatta; per esso può spiegarsi la meravigliosa fioritura delle nazioni antiche e nuove colla ricca varietà del costume, le doti caratteristiche della genialità artistica, l'originalità delle istituzioni politiche e sociali. Come lo spazio eserciti sull'uomo una potente forza attrattiva e lo fissi a sè in una continuità indissolubile di rapporti, che, prima fisici, non tardano a diventare di carattere spirituale, è troppo eloquentemente dimostrato dalla tenace difesa della proprietà del suolo e della terra natale, per aver bisogno di esemplificazioni. Ma non è inutile invece additare le profonde e incoscienti ragioni che stanno a fondamento dell'amore della patria e del sacrificio, ch'essa impone a' suoi difensori. C'è in ogni sentimento nazionale il riflesso di un vago autoctonismo, che fu forse meglio avvertito dagli antichi, quando la minore mobilità della vita e la più ristretta cerchia dei rapporti civili ed economici rendevano più diretta ed immediata la dipendenza dell'uomo da quella angusta porzione di terra, che formava tutta la sua patria. Gl'importanti corollari giuridici e politici che, sotto il nome di proprietà e di stato, si sono dedotti dalla occupazione privata e pubblica del suolo, rappresentano senza dubbio le forme essenziali, che nella sua determinazione storica assume questo rapporto tra l'uomo, individuo o gruppo, e lo spazio, e che si concreta nella loro intima solidarietà di posizione.

L'altro aspetto, che ha natura opposta, si realizza nella conquista spaziale sotto la forma del movimento. Questo caratterizza la vita in generale, quella animale in modo specifico e la umana in maniera incomparabilmente superiore per la varietà della direzione e la ricchezza dei mezzi. L'attività dell'essere mobile per eccellenza si esplica in questo incessante spostamento, ch'esso fa attraverso lo spazio, applicandovi i suoi mezzi naturali di movimento e la svariata molteplicità di quelli artificiali, che la tecnica dei trasporti ha saputo ritrovare. La traslocazione che l'uomo fa

compire al proprio corpo e nello stesso tempo a quel vasto complesso di appendici materiali di esso, che costituiscono la sua ricchezza, si attua riducendosi fondamentalmente a due direzioni, che sono segnate dalla orizzontale e dalla verticale. La storia della via s'identifica per così dire con quella della civiltà. Il progresso, mediante il quale l'uomo con mezzi sempre più adattati assicura la propria rapida e stabile circolazione attraverso lo spazio aperto al suo movimento, superando gli ostacoli, che i diversi mezzi di resistenza gli frappongono, segna la reale presa di possesso della terra da lui compiuta. Non si ha che a gettare lo sguardo sopra una carta, dove la fitta rete delle strade d'ogni maniera, vie terrestri e vie acquee, ponti, canali e linee di navigazione siano rappresentate, per apprezzare al suo giusto valore la portata di questa intensificazione progressiva del trasporto, che l'uomo fa di sè e delle cose attraverso lo spazio disponibile, e per comprendere che lì più che altrove si attua il suo dominio e la sua reale conquista del mondo, in quel senso sopratutto che fu intuito da Emerson, quando affermò che l'accelerazione nel movimento, che è la più evidente e più generale tra le conquiste della tecnica umana, ha per risultato ultimo il reale rimpicciolimento del globo terrestre. L'essere infatti, che si trasporta più celermente da un punto ad un altro, abbrevia la distanza intermedia ed abolisce in realtà quello che è il maggior ostacolo frapposto al nostro desiderio e all'attuazione del nostro volere, l'intervallo spaziale. In tal modo l'uomo attrae progressivamente nella sfera della propria azione sempre più le cose esterne e ne assicura a sè la immediata disponibilità.

Vero è però che a questa conclusione, cui si potrebbe dare una interpretazione ottimista, se ne contrappone facilmente un'altra di carattere assolutamente opposto. Se può ritenersi, come in generale è ammesso, che ogni movimento organico abbia il significato di una reazione, e di uno sforzo per allontanare l'essere da una condizione spiacevole o da un pericolo, se in altri termini ogni moto è l'indice segnalatore di un dolore avvertito, di uno squilibrio, di un disagio fisico o psichico, mentre la calma e il benessere, la quiete e l'appagamento, il riposo e la soddisfazione sono termini correlativi, che cosa concludere rispetto al problema della felicità umana, di fronte alla crescente moltiplicazione dei mezzi di rapido spostamento, che l'uomo mette sempre più a propria disposizione, se non appunto ch'essi sono direttamente proporzionali ad una

crescente inquietudine e ad un più acuto senso di malessere e di disagio? La tormentosa smania di movimento e il bisogno di dare ad esso gradi sempre maggiori di accelerazione sembrerebbero dunque prestarsi più ad una interpretazione pessimistica relativamente alle reali condizioni di felicità attuate dall'uomo nel corso della sua storia, che non a quella contraria, che potremmo desumere dalla vittoriosa opera conquistatrice compiuta fisicamente da lui sulle cose.

Ancora resta a risolvere un'apparente contraddizione, che sembra porsi tra quel principio supremo, relativo all'occupazione dello spazio, che vedemmo esprimersi in una ognor più forte e durevole relazione tra l'uomo e l'ambiente fisico da lui occupato e quasi in una definitiva fissazione, che quest'ultimo fa della mobile ed irrequieta creatura che vi cerca il proprio adattamento, e l'opposta conclusione di un progressivo aumento nelle tendenze e nei poteri di circolazione, che caratterizzano i tipi più elevati di civiltà. Ma in realtà questo contrasto scompare ed un accordo si stabilisce tra i due elementi antitetici del divenire fisico umano, quando si osservi che la reale occupazione dello spazio è ottenuta sopratutto per mezzo di un crescente immagazzinamento di energie umane in esso compiuto mediante il lavoro di trasformazione terrestre. Nelle cose l'uomo esteriorizza se stesso, e perciò nella maggior relazione, che dal progresso tecnico scaturisce verso le cose, viene anche intensificata la sua dipendenza dallo spazio esterno. Così possono procedere parallelamente la massima occupazione dello spazio e la massima mobilità attraverso di esso. Il legame fisico, che stringe l'uomo alle cose materiali e che cresce quanto più aumenta la capacità di usarne e di trasformarle a proprio vantaggio, costituisce il vero vincolo unificatore stabile e continuo tra gli individui dispersi e distanziati nelle più remoti porzioni dello spazio abitabile, esso è la vera sostanza intercellulare (*Zwischenzellensubstanz*) di cui parla Lilienfeld, di questo organismo *sui generis*, che chiamiamo il corpo sociale (1).

Ora appunto sopra questa sostanza intercellulare si esplica in maniera continua e sotto la duplice forma della produzione e

(1) P. von Lilienfeld, *Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft*, II, 93 seg.

del consumo, della creazione e della distruzione, l'opera umana come lavoro ed uso della ricchezza sotto ogni suo aspetto, dando luogo ad una terza maniera di considerazione del rapporto tra l'essere vivente e lo spazio che forma il suo ambiente fisico, in quanto l'uomo è agente trasformatore in senso positivo e negativo dello spazio terrestre. Prendono qui posto molti interessanti problemi, che riflettono la storia giuridica ed economica. Che le diverse forme di lavoro individuale od associato si siano sviluppate in istretta dipendenza colle condizioni morfologiche dello spazio abitato, è stato messo in luce da Ratzel in tal maniera perspicua e definitiva da rendere superflua ogni ulteriore dimostrazione. Le successive fasi dello sviluppo economico umano, che dal nomadismo primitivo dei cacciatori e delle tribù predatrici dei pastori, passa successivamente al sedentarismo agricolo ed industriale e prende suo termine nella vita urbana moderna, trovano la ragione principale della loro determinazione e della loro metamorfosi nelle necessità dell'adattamento e nelle mutate condizioni dell'ambiente. Ma più che di questo lato passivo, in cui si mostra l'azione dominatrice che la natura fisica esercita sulle strutture sociali, è utile tener conto delle forme attive, in cui si palesa la reazione umana. Ogni lavoro in quanto si estrinseca porta con sè spostamento di materia ed ha due direzioni opposte: o l'attività umana, agendo meccanicamente sulle cose, tende ad accrescere la loro mobilità nello spazio, od inversamente cospira alla diminuzione del movimento e realizza l'immobilità delle cose. Tutto ciò che l'uomo compie col suo sforzo scioglie o lega le disperse energie fisiche, che sono a portata del suo lavoro e rientrano nella sfera del suo dominio; vincendo la resistenza e la legge d'inerzia fa il moto là dov'è la quiete e la quiete là dov'è il movimento, trattiene o libera, accumula e conserva in potenza ovvero traduce in atto e mette in esercizio i tesori infiniti di energia offerti dalla natura. La forza di gravità come peso e come caduta, l'elasticità dei gas come condensazione e come dilatazione, la trasmissione d'energia elettrica come luce e come calore, che rappresentano i più potenti mezzi della tecnologia umana, si traducono in ultima analisi in fatti di mutamento nelle relazioni spaziali delle cose. L'uomo come essere costruttore per eccellenza immobilizza nello spazio ciò che il suo lavoro aveva in precedenza mobilizzato. Ma non soltanto le forme della civiltà industriale e commerciale si risolvono in equazioni

spaziali, avendo il movimento per comune misura, ma anche altri aspetti dell'attività umana si esprimono in funzione dello spazio. Così rientrano in quest'ordine di relazioni gl'istituti politici e giuridici in quanto hanno una base nel territorio e nel patrimonio e reclamano mezzi fisici per la loro conservazione, per il loro sviluppo. Stato e famiglia, diritto pubblico e diritto privato si esteriorizzano nelle cose, creano rapporti materiali e stringono relazioni coll'esterna molteplicità oggettiva. La sovranità e la proprietà si manifestano in esercizio di volontà ed estrinsecazione di forza. Lo stato occupa territorii, pone confini, dispone di beni, costringe al movimento cose e persone. La sua forza espansiva ed accentratrice trova la sua massima espressione nella guerra e nella giustizia. La guerra è la forma più caratteristica delle relazioni spaziali umane. Essa rappresenta la lotta per lo spazio fatta in condizioni di violenza e di associazione. Di ogni guerra è il fine l'occupazione mediata od immediata sia di cose immobili, sia di cose mobili, e il mezzo il movimento.

L'elemento spaziale della guerra non deve essere considerato soltanto, come si fa comunemente, nella tecnica militare, quale rapporto tra l'azione guerresca e il terreno, su cui si svolge. Nella guerra come lotta per lo spazio l'uomo mira alla eliminazione spaziale duratura o temporanea del proprio simile. Ma qui come altrove si manifesta la legge suprema, che governa le relazioni dell'uomo collo spazio, cioè la sua progressiva dominazione, nel senso di un'azione interspaziale sempre maggiore. Come nel lavoro industriale di produzione, come nello scambio e nel consumo della ricchezza così nell'opera distruggitrice della guerra mediante l'indefinito progresso della propria proiezione, l'uomo trasporta, esteriorizza ed allontana sempre più da sè gli effetti della sua attività, estendendo la portata de' suoi mezzi. Gli effetti di questa stessa legge nella sua applicazione alle forme produttici e a quelle distruggitrici del lavoro umano sono analoghi. Essi si possono compendiare in un progresso tecnico che porta per un lato aumento nei risultati ottenuti, e per l'altro corrispettivo risparmio nel consumo dell'energie applicate. Il fatto più sagliente nella storia della guerra è il progresso della micidialità delle armi, neutralizzata dal progresso corrispondente dell'intervallo tra i combattenti (1). Or l'una

(1) J. de Bloch, *La guerre*, 1898, I, 11, 18 seg., 51, 85 seg., 97 seg.; II, 129 seg.

cosa e l'altra tendono ad umanizzare la guerra e renderne gli effetti meno disastrosi. Il primo fatto perchè, accentuando le perdite in intervalli di tempo sempre minori, affretta la fine della lotta mettendo più presto il nemico fuori di combattimento, il secondo perchè, evitando il corpo a corpo caratteristico dell'antica guerra, toglie progressivamente alla lotta umana l'elemento dell'odio personale. Chi non vede il proprio nemico, chi non lo conosce quasi, distanziato com'è da lui nello spazio, può ferirlo, ucciderlo anche, ma non odiarlo. La guerra moderna non può più coltivare sentimenti di belluina crudeltà; ma piuttosto anzi di sacrificio personale, di disciplina e di dovere e diventa una decimazione, cui gl'individui di un gruppo si sottomettono coscientemente per raggiungere fini collettivi, che sono stimati di più alto valore della somma dei fini individuali, verso cui tende ognuna delle unità. Può darsi che ciò che noi chiamiamo sentimento eroico e le virtù personali del valore guerriero, così pregiate presso gli antichi e che formano il motivo del canto epico, debbano subire un deprezzamento irrimediabile a profitto di altri valori umani, che le nuove condizioni di vita e di lotta impongono alla nostra stima. Così seguendo lo sviluppo della tecnica militare presso i Greci, ci è facile notare il disprezzo che la poesia omerica ostenta verso il combattimento da lontano (1). Dalla spada alla lancia, dalla lancia al dardo, e noi potremmo aggiungere dalla saetta al proiettile del fucile o alla palla da cannone è un progressivo distanziarsi dei combattenti ed una concomitante svalutazione di quelle doti eminentemente emotive d'impetuosità e d'ira, che caratterizzano l'*ὕβρις* omerica nell'Iliade, a vantaggio d'una moderata prudenza e di una ferma saggezza. Ma non soltanto nel riguardo del soggetto, ma molto più in quello dell'oggetto è notevole questa trasformazione. I massacri sistematici dei vinti, la mutilazione dei prigionieri, il saccheggio delle città o la devastazione del territorio nemico, tutto, in una parola, il terribile corteo di orrori e di delitti, che accompagnano la guerra antica, viene progressivamente eliminato man mano che questa lotta si esercita entro limiti spaziali più estesi (2),

(1) M. Vundt, *Geschichte der griechischen Ethik*, I, 8-9; *Ilias*, XIII, 262 seg.; V, 192 seg.; E. Meyer, *Geschichte des Alterthums*, II, 170 seg.

(2) Già Montesquieu aveva scritto: " depuis l'invention de la poudre les batailles sont beaucoup moins sanglantes qu'elles ne l'étaient, parce qu'il n'y a presque plus de mêlée " (*Lettres persanes*, CVII).

Una società è un'organizzazione più o meno stabile, più o meno complessa di uomini e di cose. Questi uomini e queste cose secondo il grado di sviluppo che l'organismo sociale ha raggiunto si specializzano e questa specializzazione ha nello spazio occupato la sua proiezione (1). Può però sollevarsi questo dubbio, se sia lo spazio che agisce sull'organizzazione o inversamente l'organizzazione che si rispecchia nello spazio. L'una cosa e l'altra appaiono vere secondo il punto di vista. È merito di Ratzel l'aver dimostrato in che modo l'ambiente geografico reagisca sulle strutture politiche e possa essere considerato come il fattore essenziale della storia. La tesi, che sostiene Simmel (2) contro di lui è, che lo spazio è per se stante una forma inerte ed inefficace, nelle cui modificazioni si rivelano l'energie reali dello spirito. Così non può chiamarsi un grande impero una circoscrizione geografica di tante miglia quadrate. Ma soltanto questa diventa tale per effetto delle forze psicologiche, che i suoi abitatori vi irradiano politicamente da un punto centrale di dominazione. Così pure non è la forma della prossimità o della distanza spaziale che dia luogo alla manifestazione sociologica della vicinanza o della lontananza, mentre anche qui tale effetto può considerarsi come il prodotto esclusivo del contenuto psichico distribuito nella forma spaziale, per quanto però questi processi si possano svolgere soltanto sotto determinate condizioni materiali, estrinseche allo spirito. Lo spazio non ha quindi significazione sociale in se stesso, ma acquistano tale significazione le distinzioni e gli aggruppamenti delle sue parti, che vi compiono i poteri spirituali dell'uomo. Cosicchè anche per questa via si potrebbe conchiudere ch'esso è una funzione dello spirito, mediante la quale ciò, che nell'impressione sensibile è isolato, viene invece associato in una intuizione unitaria. Pensiamo infatti cosa propriamente significhi e quale valore abbiano per lo spirito pratico questi concetti di contenuto eminentemente spaziale, che noi indi-

---

(1) R. Maunier, *L'origine et les fonctions économiques de villes*, 1910, 7-9, 13, 26. 40, 55-57, e la ricca bibliografia sull'argomento ivi citata; Wagner, op. cit., III, 188-204.

(2) G. Simmel, *Soziologie*, 615 seg. Il carattere psicologico del fattore spaziale è messo in luce anche da Jellinek, *L'État moderne et son droit* (trad. franç.), I, 135-136.

chiamo coll'espressioni verbali di patria, giurisdizione territoriale, ecclesiatica o civile, circoscrizioni giudiziarie o militari, confini dello stato, diritti pubblici o privati di proprietà o demanio, competenza *ratione loci* ed altrettali sfere di attività individuale o collettiva, religiosa o politica, e noi scorgeremo ben presto che il loro carattere è quello di una sintesi spaziale più o meno complessa, che ha per fondamento una funzione psicologica. La definizione kantiana, per cui lo spazio è la possibilità della coesistenza, si mantiene anche qui fondamentalmente vera e questa coesistenza è in funzione del nostro spirito. Sociologicamente parlando il vôto e il pieno, il lontano e il vicino, l'unito e il separato nello spazio sono una pura creazione spirituale.

Il carattere fondamentale dello spazio così inteso è la sua unicità, la quale si estende anche a ciascuna delle sue parti. Nasce di qui il concetto dell'esclusività spaziale dello stato, che corrisponde all'esclusività del dominio nell'appropriazione privata. Ed è caratteristico che la sua contraddizione colla Chiesa, almeno come è stata realizzata nel cattolicismo, si afferma qui come su altri punti, quale opposizione tra il principio della territorialità e quello dell'estraterritorialità. Il carattere della Chiesa è infatti antispaziale, o meglio allo stesso modo che è eterno di fronte al temporale, è sopraspaziale, attuando un rapporto di uniformità o d'indifferenza con tutti i punti dello spazio reale. Come pura possibilità la Chiesa nel suo universalismo si oppone al particolarismo dello stato, che è attualità e diretta solidarietà col terreno, a cui è incorporato. Come un'opera d'arte umana, che la cornice circostante individualizza e separa dal resto delle cose, questa creazione dello spirito collettivo, che è lo stato, è individuata dalle sue frontiere. Nel rapporto antagonista tra l'estensività indefinita dello spazio e l'intensità dei fattori sociologici, ch'esso contiene, soltanto la volontà umana pone i termini alla natura, ciò che è dimostrato storicamente dalla debolezza dei confini geografici di fronte a quelli politici e dal trapasso progressivo dalla frontiera fisica a quella simbolica, dal monte o dalla riva del fiume alla linea convenzionale, e al fragile segno del termine umano. Il carattere spirituale della frontiera negli stati civili corrisponde ai punti d'incontro d'azione e di reazione reciproca delle loro attività economiche e morali, una viva frontiera d'interessi in movimento sostituita alla morta e immobile barriera, che le accidentalità del

terreno o gli ostacoli naturali frappongono alla libera espansione dell'uomo (1).

L'antropogeografia vede le cose dal lato esteriore fisico e mette perciò in luce l'azione, che sulle strutture sociali determina la forma spaziale. Ma la sociologia può guardare le stesse cosè dal lato interiore psicologico, in quanto cioè ogni forma di vita sociale è l'espressione d'uno stato d'animo, pensiero e sentimento, e in ogni lavoro che si esteriorizza, in ogni modificazione che l'uomo fa subire colla sua opera individuale o collettiva allo spazio mobile ed immobile che lo circonda, si palesa il fine umano, la volontà che muove il braccio, la mente che guida lo sforzo, la coscienza in una parola d'uno scopo e dei mezzi idonei a raggiungerlo. Un sentiero, una strada, un ponte, un argine, un tracciato qualsiasi, nella loro stessa embrionale elementarità, sono prima di tutto un pensiero e poi un atto, ogni stromento è un ragionamento, una macchina ed una costruzione rappresentano una conclusione fissata stabilmente nelle cose, tutta la tecnica è una logica materializzata. Sotto questo aspetto ogni maniera di distribuzione umana, cose e persone, entro gli schemi spaziali è pura spiritualità, in cui vengono esteriorizzati i più diversi aspetti della coscienza sociale, in quei prodotti stabili, che chiamiamo economia, religione, diritto, stato, arte, scienza.

Il rapporto dell'uomo allo spazio oscilla tra questi due poli, fissità e movimento. La prima può andare fino alla immedesimazione dell'abitatore coll'abitato, e per diverse vie la terra lega indissolubilmente l'uomo a se stessa. Talvolta è un vincolo religioso, che opera questa identificazione. La schiatta è figlia del suolo, gli spiriti delle acque, dei campi, della montagna, della foresta, che sono spesso gli spiriti medesimi degli antenati, o i genî tutelari della tribù, legano a sè d'invisibili fili i devoti discendenti o gl'interessati adoratori. Piante, animali sacri, pietre simboliche, che imprigionano le divinità benefiche od ostili, immobilizzano il gruppo, lo fissano definitivamente a quel punto dello spazio (2). Questo, animato e vivificato dal sentimento religioso,

---

(1) De Greef, *Sociologie. La structure générale des sociétés*, II, 8, 11, 31; Wagner, op. cit., III, 217.

(2) Durkheim et Mauss, *Des quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives* (" Année sociologique ", VI, 35 seg.,

finisce per rappresentare il sistema permanente, entro il quale si schematizzano gli stabili rapporti degli elementi transitorii, rappresentati dagli esseri umani. Più spesso è il vincolo politico militare, le necessità della difesa e della giustizia, i bisogni della cooperazione economica, che stringono l'uomo ad un luogo determinato. La città chiusa colle sue mura e fossa, con le sue porte che non si aprono che in certe ore e sotto certe condizioni, ne è l'esempio più evidente. La vita urbana ha avuto in tutti i tempi, ma sopratutto nell'antichità, questo carattere di ostacolo al movimento. Ma è possibile che anche al di fuori della cerchia della città lo stato immobilizzi o leghi al suolo l'individuo nelle campagne, come è avvenuto dei Perieci della Laconia nella costituzione spartana e degli Anglosassoni nel *domesday-book* di Guglielmo il Conquistatore. Ed è pure molto interessante notare come nelle società, che presentano il quadro della maggiore consolidazione tra la terra e l'uomo, come per esempio in quella del medio-evo, in cui la Chiesa, lo stato, la feudalità, il comune hanno le loro rispettive circoscrizioni, giurisdizioni e competenze territoriali, costituendo molteplici ordini sovrapposti di legami, che hanno per base la terra realizzando così attraverso le carte, gli statuti, i diplomi, ecc., la massima cristallizzazione, queste condizioni di irrigidimento coincidano colla presenza di un'enorme classe di elementi, che un vagabondaggio cronico mette fuori dello spazio legale nella più aperta antitesi colla parte fissa, immobilizzata e distribuita nelle sue rigide categorie del corpo sociale. Cosicchè di fronte ai baroni chiusi nei loro castelli, ai *servi glebae adscripti*, ai cittadini serrati entro le loro mura, gli artigiani legati alle maestranze, i vescovi nelle diocesi, i canonici nei capitoli, gli abati nei monasteri e i monaci nei conventi, sta l'irrequieto nomadismo di tutta una moltitudine, che sfugge continuamente al vincolo territoriale, frati mendicanti, pellegrini, giullari, cavalieri, crociati, mercanti, pirati, *clerici vagantes, justitiarii itinerantes*, maestri, studenti, soldati, avventurieri d'ogni risma e colore.

L'uomo appartiene prima alla stirpe e poi alla terra. Perciò la sua determinazione sociale dipende prima e più dalla discendenza che dal luogo. L'assegnazione ad un gruppo etnico per vincolo

---

56 seg.); Tylor, *La civilisation primitive* (trad. franç.), I, 374-376; Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, I, 1-4.

di sangue è stata per molto tempo più forte di quella derivante dalla localizzazione nello spazio. Grado a grado però nella progressiva emancipazione individuale, il potere d'attrazione esercitato dal territorio, si è fatto sentire, con una specie di vittoria dello spazio sulla tribù. Il passaggio della semplice dimora al domicilio segna appunto il compimento di questa opera di distribuzione e di simmetria, il cui processo storico compendia la sintesi dei contrari, la massima fissità cioè e la massima mobilità. La fissità si è trasformata da reale in simbolica, e la mobilità correlativamente da capricciosa in ritmica. A questa precisa localizzazione degl'individui nello spazio ha cooperato la progressiva nomenclatura dei luoghi, che è quanto dire la individuazione degli spazi, per la quale nel passaggio dal nome comune a quello proprio ogni regione ed ogni porzione di territorio, ogni monte, valle, fiume acquistano mediante l'indicazione denotativa il valore di una propria individualità. Nella città stessa la crescente specificazione delle parti s'impone colla nomenclatura dettagliata delle vie e la numerazione delle case, per guisa che le maggiori come le minime frazioni parcellari dello spazio occupato vengano circoscritte in sistemi di multipli e sottomultipli, che nel loro ordine statico ed aritmetico imprigionano ogni più particolare e transitoria manifestazione della realtà umana. In questa crescente moltiplicazione di segni locali sia negli spazî aperti come in quelli chiusi, nella determinazione della strada, dal borgo al quartiere antico, alle case nobiliari e alla strada professionale del medio-evo, e da questa a quella moderna rettificata individuata, schematizzata e numerata, si realizza un processo d'astrazione e di razionalizzazione. Dalla nomenclatura geografica alla numerazione statistica e all'anagrafe si compie il processo di distribuzione nello spazio del mobile e dell'immobile.

Sensazioni e movimenti rappresentano i mezzi di dominazione spaziale e concorrono alla formazione di quelle categorie, del piccolo e del grande, del vicino e del lontano, del tangibile e dell'intangibile, del visibile e dell'invisibile, ecc., entro cui facciamo rientrare tutti gli oggetti della realtà fisica. E in ciascun campo sensoriale vi è per noi e per i nostri bisogni pratici un *maximum* ed un *minimum* di distanza, oltrepassato il quale il nostro adattamento spaziale non sarebbe possibile. In questo senso si può parlare di soglie e vertici spaziali, i cui valori variano in funzione del progresso sociale.

Evidentemente la mano, l'occhio e l'orecchio formano i tre mezzi più comuni di estrinsecazione sulle cose (1). Il regno spaziale è per il bambino tutto ciò, cui può giungere, è uno spazio a portata di mano. Toccare, maneggiare, asportare fu ed è tuttora il più vigoroso ed ed il più efficace simbolo del possesso. In questo senso l'occupazione è mezzo d'acquisto e la tradizione mezzo di cessione. Ma l'occhio non tarda a prendere il sopravvento sul tatto; la vista, senso sintetico per eccellenza, è anche nello stesso tempo il vero senso spaziale, in quanto cioè coglie la simultaneità e la permanenza delle cose; e la sua stessa relativa pigrizia discriminativa le assegna questa funzione privilegiata di fondare la statica del mondo. Soltanto coll'occhio noi possiamo persuaderci della continuità e della permanenza delle cose che ne stanno attorno; colla vista le ritroviamo immobili al loro posto anche dopo una lunga assenza. Essa ci garantisce la salda persistenza del reale di fronte a noi nell'incessante variazione di noi stessi. Ogni mattina riaprendo gli occhi alla luce noi rivediamo al suo posto il mondo delle cose nella sua salda e compatta presenza, che l'oscurità notturna ci aveva occultata. Senza questa quotidiana constatazione dell'occhio, al di sotto della quale più non rimane che la testimonianza ultima della mano, limitata al più angusto circolo d'oggetti, che sono in continuo e diretto contatto colla nostra stessa periferia sensoriale, e alla quale ricorriamo ogni qualvolta siamo sorpresi dalla brusca e inaspettata apparizione del nuovo, noi smarriamo il senso della permanenza, della stabilità, del *nebeneinander*, come dicono i Tedeschi, per entrare nella corrente temporale del successivo (*nacheinander*). La caratteristica dell'udito invece è appunto la serie, e i suoni sono il miglior simbolo del tempo. Simmel molto giustamente osserva la profonda differenza di atteggiamento, che separa il cieco dal sordo di fronte al mondo in genere e sopratutto a quello umano. Poichè sulla scena, che costituisce il teatro dell'universo, l'occhio pur seguendo i mobili elementi spaziali, che chiamiamo esseri animati e specialmente umani, sa scorgere anche nelle molteplici variazioni ciò che di fisso, di continuo e di sostanziale costituisce la loro individualità e la loro persona, come nella fuggitiva forma attuale scorge le traccie d'un passato, che non

(1) Simmel, op. cit., 646-660.

è distrutto, e presente il futuro, che si prepara. L'occhio è in questo senso il vero filo conduttore, la tessera di riconoscimento attraverso il labirinto intricato della vita; esso appunto perciò nella sua qualità di organo d'unificazione ci dà il senso della coesistenza nostra col mondo. Rivela gli altri, non solo quello che sono attualmente, ma quello che furono e saranno, e rivela anche noi stessi; il suo rapido giro coglie l'insieme, crea il nesso delle cose e delle persone, realizza la società. Non vedere è l'isolamento, è per così dire vivere analiticamente non sinteticamente, ossia nel tempo che è successione, non nello spazio, che è simultaneità; è passare attraverso una serie sempre mutevole, senza poter richiamare indietro il momento trascorso. Nulla è più irrevocabile quanto un suono emesso, qui il passato è una fauce sempre spalancata per divorare la sua ultima preda. Ma questa unilateralità stessa, che imprime una direzione unica all'attenzione del cieco, creando la sua astrazione dalla tumultuaria agitazione del mondo ambiente, gli assicura nella diretta possessione dell'attualità un riposo tranquillo e una serena coscienza. Può darsi che il grande fascino della musica e del canto stia forse in questo, che essi ci garantiscono una coscienza temporale, isolandoci dallo spazio. Colui che vede senza udire è perciò più agitato, più inquieto, più insicuro di colui che ode senza vedere. È vero che contro di ciò sta l'esperienza dell'orrore istintivo del buio, l'agitazione, il sospetto, la paura, che ingenera l'oscurità; ma prima di tutto non è ancora dimostrato che il vôto uditivo non sia più pauroso, che quello visivo, e la terribile composizione di Poe sul silenzio sarebbe qui ad attestare l'opposto. Inoltre non bisogna dimenticare che la norma è la collaborazione e l'integrazione dei due sensi, la fusione dei due sforzi per il nostro adattamento.

Studiando la portata sociologica di questi due sensi si mette in piena luce, che l'evoluzione umana tende a trasferire progressivamente il sistema delle nostre informazioni e dei nostri mezzi di comunicazione dall'udito alla vista. Abbiamo avuto queste fasi: il gesto, poi la parola, quindi la scrittura. Una volta tutto si disse, si raccontò: oggi tutto si scrive, si stampa, si legge. La promessa e il giuramento si sono trasformati nel contratto e nella firma. Con ciò non è escluso, anzi di giorno in giorno è più manifesto un ritorno sul campo uditivo. L'informazione telefonica prende un posto sempre crescente nei nostri metodi di comunicazione. C'è per l'udito questo vantaggio sulla vista: la continuità della sua funzione, il

maggior adattamento in una data direzione per modo da guadagnare in longitudine, quanto perde in latitudine. La comunicazione telefonica supera di gran lunga la comunicazione telescopica. Infatti per quanto il canocchiale sia stato inventato già da gran tempo, le sue applicazioni sociologiche sono scarsissime, perchè la visuale è interrotta da ostacoli, mentre altrettanto non può dirsi delle sue applicazioni teoriche agli spazi vôti. La comunicazione telegrafica ha valore simbolico e solo indirettamente interessa la visione, ed è poi di una evidente inferiorità di fronte alla telefonica per la vera comunicazione tra uomo e uomo. Soltanto forse colla più utile ed estesa applicazione della cinematografia, i due campi di comunicazione il visivo e l'acustico torneranno in concorrenza fra loro e potranno equilibrarsi. Sempre però rimarranno in contrasto la natura prevalentemente sintetica del primo e quella analitica del secondo, per modo che per una parte sia difficile isolare il fatto visivo e per contro difficile cogliere un'insieme sincrono di suoni, mentre d'altra parte l'occhio aumenta la sua capacità di divisibilità spaziale mediante l'esplorazione microscopica, ma non altrettanto fa l'orecchio rispetto alla divisibilità temporale. Si può affermare che l'occhio abbia una funzione associativa molto più estesa che non l'orecchio, ma si tratta d'un'associazione puramente esteriore, che il senso della vista astrae dalle differenze individuali, fondendo in una rapida sintesi i caratteri comuni estrinseci dei singoli e creando un'unità estemporanea fatta più di corpi che di spiriti. Gli elementi singoli vengono composti in un tutto omogeneo, che noi chiamiamo il pubblico d'un teatro, la folla della via e di un'assemblea, gli operai d'una fabbrica, gli studenti d'una scuola, i soldati d'un reggimento. L'orecchio è per contro un senso eminentemente analitico, esso polarizza la nostra attenzione, distingue e separa e fa sorgere la personalità dal gruppo. La sua mirabile penetrazione psicologica è in ragione inversa della sua diffusione, come si vede nel dialogo, nel colloquio, nell'abboccamento. Sotto questo aspetto nessun altro senso lo vince, esso crea il *maximum* d'intimità duale nella confidenza del sotto voce e dell'*a parte*, e mette il suggello del segreto e della cospirazione fra due anime. Non per nulla l'etichetta, questa etica minore destinata ai bisogni spiccioli della vita di relazione, disapprova le parole pronunciate a voce bassa nella conversazione di società, come generatrici di sospetto e di legittima offesa tra gli astanti. Ma d'altra

parte può anche l'orecchio nella parola collettiva, come nel discorso, ovvero nella musica e nel canto creare l'unissono emozionale, l'entusiasmo, la comunione del pensiero e del sentimento, realizzando un'intrinseca unità spirituale di molto maggior potenza, che quella prodotta dalle virtù sintetiche della visione. Nella parola infatti sembrano conciliarsi gli opposti termini, la massima convergenza cioè, mediante l'informazione e l'istruzione, la persuasione, il consilio, l'esortazione, il comando, e la massima divergenza delle volontà mediante la discussione, la disputa, il diverbio, il litigio, l'ingiuria. È vero forse in un certo senso quello che afferma Simmel che cioè lo sguardo è più comunicativo che l'ascoltazione, in quanto l'occhio comunica nel medesimo tempo che apprende, mentre l'orecchio è nel suo egoismo disposto soltanto a ricevere senza nulla restituire. Da ciò nasce che chi tace ascoltando, nulla rivela di sè e del suo intimo pensiero, mentre chi guarda, vede gli altri e lascia anche vedere se stesso. Lo spionaggio acustico è sotto questo aspetto superiore in potenza al visivo. Ma d'altra parte l'orecchio ha minor capacità selettiva, non ha una direzione, non un punto di mira come lo sguardo. Rumori e suoni giungono per tutta la sfera acustica simultaneamente. È più difficile non sentire che non vedere, tanto che anche il volgo dice " chiudere un occhio ". Infine sempre intorno a questa portata associativa e dissociativa dei due massimi mezzi di relazione e di selezione, che l'uomo ha al proprio servizio, è interessante notare il carattere contradditorio dell'udito, che realizza insieme la massima esclusività e la massima partecipazione. Nessuno può leggere un giornale o un libro se non individualmente, sottraendone insieme l'uso a tutti gli altri. Un discorso, una musica sono intesi contemporaneamente da una moltitudine, e ciò in diretta connessione col modo stesso di diffusione dello stimolo acustico, che irradia circolarmente dal centro di vibrazione, mentre lo stimolo luminoso, luce e colore riflessi dagli oggetti, ha una sola direzione. Nel teatro del mondo vedono soltanto gli spettatori ben collocati di faccia alla scena, odono invece tutti quanti siano posti alla portata della voce; che è quanto dire molto più sono quelli che odono, che quelli che vedono. In questo senso è dimostrata la maggiore ampiezza associativa della sfera acustica di fronte a quella visiva. In altre parole c'è maggior possibilità di appropriazione e di conseguente sottrazione nel campo delle cose, che si vedono, che in quello delle cose che si odono.

Esistono però alcune cose, che per la loro collocazione verticale rispetto all'abitatore della terra, oltrepassando tutti gli ostacoli orizzontali, si offrono spontaneamente alla visione di tutti. Simmel osserva, che tutti gli uomini, eccezion fatta di casi speciali, volontarii o involontarii, possono vedere il cielo e i fenomeni di luce, che vi si alternano. Non potrebbe tale particolar condizione di questi oggetti privilegiati della visione spiegare certi elementi universalistici della religione? Tutte le religioni hanno posto Dio nel cielo o per lo meno in alto, e ciò non tanto perchè Dio veda ogni cosa, quanto piuttosto perchè ogni uomo possa levare il suo sguardo a Dio, e in tal modo Dio diventare come una proprietà comune de' suoi adoratori. Tutti gli altri oggetti della visione si occultano più o meno e si individualizzano. Questi soltanto, cielo, stelle, nuvole, vertici si universalizzano e perciò anche si divinizzano. Per quanto vi possa essere qualche cosa di profondamente vero in questa convergenza tra le aspirazioni universalistiche delle grandi religioni, che hanno un contenuto filosofico e morale e il possesso visivo totalizzato per ogni creatura umana di quest'unico oggetto nel suo contenuto divino, che diventa in tal modo la vera patria, come luogo d'origine e luogo di ritorno, la città celeste opposta a quella terrena, alla quale l'anima esiliata attende la grazia d'essere richiamata o anche semplicemente la dimora di un vigile protettore e di un giudice severo, al quale si domandano i favori, e di cui si temono i castighi, non è possibile vedere in ciò il fatto primitivo ed originario del fenomeno religioso. Le prime divinità sono spazialmente e temporalmente limitate, sono non soltanto numi o genî o demoni di luoghi determinati ben circoscritti, il cui influsso non si estende oltre certi confini, ossia Dei locali, ma anche divinità di tempi e di circostanze speciali, e perfino spiriti, genî o demoni d'una singolarità ridotta fino al valore d'un'esistenza istantanea, ossia secondo l'espressione di Usener, Dei momentanei, e a questo doppio titolo sommamente particolari (1). In

(1) Usener, *Götternamen*, 279 seg. Dello stesso A. sono piene d'interesse le indagini sulla luce e il suo carattere religioso (178 seg.), nonchè sulle sue specificazioni temporali e spaziali. Pei popoli della nostra stirpe la linea fondamentale è quella stessa del corso solare da oriente ad occidente; mediante la sua intersezione rettangolare si è formata l'essenziale rappresentazione di spazio, alla quale anche si collegherebbe la primitiva nozione di tempo. Nel vocabolo

questa fase la divinità è sempre un oggetto di appropriazione individuale o etnica; il Dio viene sequestrato in un tempio chiuso, interrogato solo da' suoi adepti, ed egli stesso parla privatamente all'orecchio del credente o del sacerdote.

A differenza dei due sensi fondamentali destinati all'informazione ed alla relazione colle cose e cogli uomini, l'olfatto ci si presenta col prevalente carattere della dissociazione. Molto opportunamente si è osservato che la sfera olfattiva forma intorno al soggetto come un mezzo coibente, che lo segrega dagli altri. Non è impossibile che ciò che chiamiamo odio di razza possa ricondursi a questa fondamentale distinzione, che ha gli odori organici per base. Anche nei rapporti di classe certe insormontabili barriere vengono elevate dall'inadattibilità olfattiva. La questione sociale non sarebbe in tal caso, scrive Simmel, soltanto una *ethische Frage*, ma anche una *Nasenfrage*. L'uomo moderno è sotto questo aspetto più facilmente *choqué*, perchè l'affinamento individuale del gusto e delle sensazioni, che è il risultato delle pratiche igieniche di pulizia e d'eleganza, tende ad accrescere il progressivo isolamento dell'individuo nella sua sfera personale. Noi siamo diventati, è vero, tanto nella sfera visiva, quanto in quella acustica ed olfattiva più *kurzsinnlich*, ma anche nello stesso tempo più *scharfsinnlich*. I diversi campi sensoriali, facendosi più angusti si fanno anche più delicati. I colori troppo sfacciati, le luci troppo intense, i rumori troppo alti o troppo striduli ci urtano, provocando una reazione sempre più accentuata. E questo deve massimamente dirsi degli stimoli olfattivi, perchè qui la reazione è eminentemente soggettiva e personale. Nell'olfatto come nel gusto vi è ciò che potremmo chiamare l'assimilazione immediata dell'oggetto al soggetto nelle funzioni vitali corrispondenti della respirazione e della nutrizione. Appunto per questo l'olfatto è un senso eminentemente dissociativo. Nella vita sociale moderna si afferma una visibilis-

---

tempus è implicita l'idea di sezione (dell'anno o del giorno), e la sua significazione originaria secondo Usener (191) è quella di regione del cielo (*templum*, *τέμενος*, *τέμνω*), il levante, per es., che può esser divenuto il mattino, ossia una parte del giorno. Cfr. A. Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*[2], 770. Contrariamente Bréal-Bailly, *Dictionnaire etymologique latin*[3], 387, dove si riconduce il significato fondamentale e primitivo di *tempus* a temperatura e calore, avvicinandolo a *tepor*.

sima legge d'interdizioni spaziali, provocate dalla repugnanza olfattiva di fronte agli odori, che emanano dall'organismo umano o dalle cose congiunte per uso all'uomo, e che trova la sua più caratteristica constatazione legale nella distinzione che tra gli ambienti chiusi, mobili ed immobili, facciamo in base all'odore del tabacco. Qui si innesta anche l'osservazione che Simmel fa molto opportunamente intorno agli odori artificiali ed ai fini, cui mirano. Il valore sociologico del profumo nelle relazioni umane non sfugge ad alcuno: esso ha una duplice teleologia individuale e sociale in questo senso che come gli ornamenti estende la personalità e nello stesso tempo la specifica.

Intanto spazio e tempo sono forme della coscienza collettiva, essi hanno un valore sociologico. Nella determinazione delle soglie e dei vertici spaziali e temporali il criterio non può mai essere quello dello spirito individuale bensì dello spirito associato. Il vicino e il lontano, il passato e il futuro acquistano, sociologicamente parlando, un significato diverso secondo le varie condizioni sociali, economia nazionale, vita politica, educazione e stato della coltura religiosa, estetica e scientifica. Il prossimo ed il remoto nello spazio e nel tempo non sono perciò riducibili a misure chilometriche o cronometriche, ma la loro valutazione nella coscienza è in funzione della vita di relazione e perciò della nostra personalità sociale. Può affermarsi in genere una tendenza alla elevazione della soglia spaziale correlativa all'abbassamento di quella temporale. È di facile constatazione sperimentale che noi diventiamo meno sensibili alla distanza nello spazio e sempre più sensibili a quella nel tempo. Questo potrebbe spiegarsi non soltanto perchè superiamo più agevolmente gl'intervalli spaziali colla crescente velocità dei nostri mezzi di trasporto da un punto ad un altro, ovvia spiegazione, cha ha dopo tutto uno scarso valore sociologico, ma piuttosto perchè il movimento di ciò, che chiamiamo la civiltà, è una progressiva equazione dello spazio, per cui lo spostamento in esso è per la nostra coscienza d'un interesse decrescente. Il fondo dolla storia è essenzialmente un livellamento spaziale, sociologicamente parlando, in parte anche fisicamente, per quanto in grado minimo, in questo senso che ogni porzione individuata dello spazio tende sempre più sotto l'aspetto umano come esteriorizzazione della nostra vita a perdere del suo valore e della sua fisionomia specifica, per rassomigliare ad una porzione qualsiasi d'altro spazio.

Per tal modo scompare per l'uomo una patria, un suolo naturale particolarmente adattato a' suoi bisogni fisici e spirituali. D'altra parte invece s'individua il tempo e si specificano i suoi momenti. Emergendo la personalità, ogni vita si solleva dal fondo temporale comune ed acquista un risalto, un colorito suo proprio. A questa prima concentrazione dell'*io* singolare che si stacca dal grande *io* collettivo, mediante il pensiero e il sentimento della coscienza isolata, dando valore ad ogni vita per sè, e separandola dal prima e dal dopo, non tarda a succedere nella spiritualità più raffinata e conscia la dissociazione dell'*io* ne' suoi momenti, ognuno dei quali vale per sè, ha una sua intima sostanzialità, perdendo del carattere di transito o di mezzo agli atti fondamentali o finali della vita (1).

Una filosofia della vita, che fortifica nella coscienza il valore di ogni attualità nel decorso del tempo, segnando a ciascun istante un fine suo proprio, è destinata ad acuire fino allo spasimo la nostra sensibilità della durata, abbassando correlativamente di tanto la soglia del tempo, che si personalizza ne' suoi momenti, di quanto innalza, intensifica il senso dell'esistenza. Mentre ciò che ci rende anche meno sensibili allo spostamento spaziale è la cresciuta coscienza della nostra possibile reintegrazione in esso, nel tempo accade precisamente l'opposto; la sua irremediabile caduta nel nulla, l'irriversibilità temporale accresce qui il nostro senso di distanziamento. In che modo ci rendiamo più sensibili al decorso del tempo? Coll'aumento del ricordo ossia col senso del passato per un lato, con quello dell'aspettazione ossia col senso del futuro dall'altro. Mediante il cumulo della memoria e il ritorno insistente a ciò che abbiamo perduto, come mediante l'inesauribile desiderio di ciò che non abbiamo ancora raggiunto, esercitiamo una doppia pressione sul presente ed accresciamo la nostra sensibilità alla durata trascorsa o da trascorrere. Il bambino e il selvaggio colla loro coscienza momentanea assaporano le ore in un inconsapevole

(1) J. Pérès, *Vers une nouvelle conception du temps* (" Revue Phil. ", déc. 1912, 602 seg.). L'uomo lotta contro il divenire. Bisogna affermare la realtà del presente, e in esso integrare il passato ed il futuro, non staccarli, isolarli, ipostatizzarli come facciamo, in modo da prestar loro un'esistenza fantastica e porre così un'opposizione tra ciò che è (l'unico reale) e ciò che fu o sarà (puri irreali).

consumo del tempo loro largito per vivere. La noia è estranea al loro spirito come la preoccupazione. L'uomo classico aveva fino ad un certo punto pacificata la sua coscienza temporale, conciliando la caducità personale con l'eterno ritorno ciclico delle cose. In una rassegnata filosofia del divenire circolare l'uomo può assistere alla lenta e sicura dissoluzione di se stesso. E ciò tanto in un realismo tranquillo e mediocre come quello degli Epicurei quanto in un idealismo trascendente come quello di Platone o nella serena apatia degli Stoici.

Nihil sub sole novum, dice l'Ecclesiaste di ispirazione greca, ed enumera i tempi periodici delle cose. L'indifferenza al tempo è caratteristica d'ogni forte coscienza religiosa, nel buddismo come nel cristianesimo. La religione, essendo in fondo un sistema di conservazione dei valori (1), può rimanere indifferente al tempo, che non può distruggerli, mentre la magia, che è una utilizzazione pratica ed immediata dei mezzi della vita, vi è sensibilissima, anzi è un vero dominio per quanto capriccioso ed arbitrario del tempo, come la scienza, sua figliuola primogenita, ne è diventata la legittima e sicura sovrana.

Il bilancio psicologico della nostra situazione potrebbe essere tracciato così: abbiamo individuato il tempo nella coscienza, creando il senso della vita personale nei limiti dell'esperienza sensibile dalla nascita alla morte, diminuendo o distruggendo del tutto l'ac-

(1) Il principio della conservazione del valore è nel mondo spirituale il correlato di quello della conservazione dell'energia nel mondo fisico (Höffding, *Religionsphylosophie*, 193-194). Nel pensiero di questo A. l'essenza d'ogni religione consiste nella convinzione che nessun valore possa distruggersi e scomparire dall'universo (op. cit., 6). La religione diventa così una specie di sortilegio gettato sulle cose e su noi stessi per conservarne i valori, per sottrarli alla rapace fuga del tempo, od anche, se si vuole, una specie d'imbalsamazione fatta per mezzo di Dio di tutta quella moltitudine di cadaveri che sono le nostre gioie, le nostre speranze, i nostri piaceri, i nostri orgogli come possessori e come autori di beni materiali e spirituali. La fede in un qualsivoglia sistema divino, semplice o complesso, grossolano o raffinato, è destinata a trasformare questo nostro universo, corpi ed anime, fatti e pensieri, in un museo, dove tutto si raccoglie, si conserva e custodisce, sotto il vigile sguardo d'un Essere supremo, la cui onnipotenza ed onniscienza ci garantisce che nulla andrà perduto, che nulla sarà sottratto di quel tesoro di ricchezza. E di questo sacro deposito Egli ci aprirà un giorno le porte, affinchè noi, entrandovi ad abitare, ne godiamo per l'eternità.

cessoria coscienza del tempo collettivo ciclico o metempirico, abbiamo acutizzato questo senso della personalità finita ed elevato il valore di essa al più alto esponente egoistico, ma contemporaneamente abbiamo anche nel massimo grado socializzato il tempo in quanto è esteriorizzazione nelle opere, lo abbiamo disciplinato, distribuito in forme ed orarî fissi secondo le varie specie di attività. Da ciò scaturiscono due forti antinomie. La prima nasce da ciò, che mentre innalziamo ogni valore vitale contenuto in ogni specifico momento attuale della coscienza, tendiamo insieme a sopprimerlo coll'enorme estensione, che viene acquistando il senso del passato mediante la coltura dell'*io* storico, cui va parallela la crescente prospettiva dell'avvenire, mediante la nostra educazione della previdenza sotto tutte le forme della preoccupazione in ordine al futuro singolo o collettivo. La seconda antinomia sta in ciò che, mentre tendiamo all'unificazione della personalità, facendo insistere il passato come ricordo e il futuro come desiderio sul presente, acquistiamo sempre più chiara coscienza del carattere individuale, che hanno i singoli momenti del tempo e della realtà unica, posseduta da ciò, che in noi è attuale, ciò che è quanto dire della reale discontinuità della vita psichica. Il momento presente è l'unico nostro possesso, è tutta intera la nostra vita, e l'attenzione, che vi prestiamo, ne determina il valore. Ma nello sforzo ideale verso una finale totalizzazione di noi stessi, siamo obbligati ad assegnare a questa attualità reale un puro valore di transizione, ossia un valore negativo, rinnegandone l'immediata e reale sostanzialità. Per sfuggire a questo sacrificio non ci rimarrebbe altra via se non quella di rinunciare a ciò, che Kant chiama il paralogismo della personalità, elevandoci alla coscienza dei valori specializzati del tempo.

CAPITOLO II.

Prossimità e distanza fisica e spirituale. — Il transitorio e il permanente. — Lo straniero. — Possesso parziale e totale dello spazio e del tempo.

Vicinanza e lontananza, quali coefficienti della vita sociale, non debbono essere pensati soltanto sotto l'aspetto fisico, ma anzi molto più sotto quello spirituale. Tra i due c'è evidentemente rapporto, ma non equazione. La vicinanza materiale si trasforma in adesione morale e politica, in simpatia e coscienza di solidarietà. L'elemento spirituale fa passare in subordine quello fisico. Le fasi del collegamento dell'uomo all'uomo ci dànno anzitutto la relazione di sangue e di comune discendenza come primo vincolo unificatore del gruppo etnico, ossia la giustaposizione dell'individuo all'individuo, che è quasi la continuità organica e l'unione dei corpi stessi nel loro rapporto di generazione; poi il legame territoriale nel suolo abitato, ossia la materiale aderenza proiettata al di fuori dei corpi mobili transeunti e caduchi, nell'immobilità esterna, nella persistenza e nella fissità terrestre (1). La città antica è il massimo sforzo di coesione spirituale raggiunta per mezzo della limitazione nello spazio occupato. L'accentramento di intensificati interessi religiosi, economici, politici e culturali entro ben definite circoscrizioni di spazio, eleva il potenziale sociologico ad un'altezza massima, che è in ragione diretta della angustia medesima della propria estensione. Contro questo parossismo politico reagisce la tendenza cosmopolitica già così vivace nell'Ellenismo (2), e più ancora lo

(1) R. Davidsohn, *Storia di Firenze* (trad. ital.), I, 480-481, 495-499; mette in piena luce l'importanza della *vicinantia* come pernio ed unità primordiale nell'organamento del futuro Comune italiano del Medio-evo, essa risale alla tradizione romana, alla cui epoca il culto dei Lari raccoglie insieme le *viciniae*. Cfr. Dante, *Convito*, IV, 4.

(2) Jellinek, op. cit., I, 461 seg.

spirito ascetico del Cristianesimo. La città di Dio si fonda contro la città umana. L'uomo sfugge allo spazio politico, perchè il cattolicismo d'una religione eminentemente proselitica non ha altre frontiere che quelle stesse del mondo, e l'estraterritorialità è il corollario della stessa comunità dei fedeli. Le tendenze universali dell'impero romano e della Chiesa di Cristo si incontrano nel medio-evo in un ideale comune, che avrebbe la pretesa di fondare l'unità del genere umano nell'identità della fede e della legge, e proporre quale mèta lo stato di pace fraterna, in contrasto collo stato militare classico, che aveva creato la città, la sua egemonia e la sua conquista. Tocchiamo qui ciò che v'ha di caratteristico nella società del medio-evo. Il suo fascino sta nella sua stessa interna contraddizione (1). Gli uomini di quella età hanno col pensiero accarezzato il più alto idealismo, e praticato il più grossolano realismo nelle loro opere. Le aspirazioni religiose e politiche vanno verso l'universalità del consorzio umano: chiesa ed impero, unità di fede e di legge. Tutta l'umana famiglia raccolta sotto due massimi principii: il pontificato cattolico e la monarchia romana. E questa comunità raggiunge idealmente gli ultimi confini della terra, fondando nello spirito la vera società ecumenica, la maggiore tra le grandi utopie, che mai siano state formulate. Sopprimendo differenze di razza, lingua, costume e paese, le genti umane si uniscono in Cristo, e nei suoi vicari in terra, imperatore e papa.

Ma se questo è il sogno, la realtà poi sta al polo opposto: lo stato scompare, scompare l'autorità pubblica, la sovranità e la legge, che l'età classica aveva così fortemente affermato. Una disgregazione eccessiva, una frantumazione massima smembrano i territori, i popoli, le nazioni. Per aver voluto toccare gli estremi limiti della società universale, gli uomini cadono nell'atomismo politico e distruggono praticamente la società stessa; onde poi per sfuggire all'isolamento sono costretti a creare un nuovo ordine di rapporti, che è tutto fondato sull'adesione personale, sulla volontaria sommissione, sull'obbedienza accettata mediante un patto. Ai vincoli oggettivi dello stato si sostituiscono quelli soggettivi del contratto. La gerarchia feudale è questo sistema di rapporti personali

(1) Gregorovius, *Storia della città di Roma nel M. E.* (trad. ital.), II, 35, 302, 318, 354.

da superiore ad inferiore, da signore a vassallo. La fede diventa anche nell'ordine politico come nell'ordine ecclesiastico la garanzia dell'unità e del diritto. Ed è mirabile nella ferrea età di mezzo questo tentativo supremamente idealistico di affidare gl'interessi vitali della conservazione sociale ad un elemento così fragile, così delicato, qual'è la fede, la parola data ed accettata da uomo ad uomo, e legata al tenue filo del giuramento dinanzi a Dio. Questo culto della lealtà onora in sommo grado quel tempo, che noi siamo abituati a giudicare rozzo e barbarico. Sotto questo aspetto fu veramente di tutte le epoche storiche quella, in cui l'illusione idealistica guadagnò il suo culmine. Gli uomini però vi scontarono amaramente la loro generosa follia. Quello che avrebbe dovuto essere il regno cristiano della pace fu invece il trionfo delle lotte e dolla guerra. Tutti gl'interessi si scatenarono in gara tumultuosa: chiesa contro impero, feudalità laica ed ecclesiastica, signori e vassalli, nobiltà e popolo si urtarono in conflitti reciproci e tremendi. Nè avrebbe potuto essere diversamente. L'uomo barbarico, affidando la tutela del diritto e dell'ordine sociale al debole legame della promessa, doveva correre necessariamente il rischio continuo di vedersi piombato nell'anarchia e nella violenza. Quella sottile trama di patti, che erano fondati sul vincolo morale della fede reciproca, per quanto appoggiati al vivo sentimento religioso di questo tempo, non potevano resistere all'impeto delle passioni, delle cupidigie interessate, delle bramosie di potere e di prepotere. Per questo il medio-evo che è l'età dei santi e dei cavalieri, è anche l'età classica dello spergiuro e del tradimento.

Lo stato nazionale moderno realizza la sintesi spaziale di ciò che è locale e di ciò che è centrale, collocandosi come termine medio tra il civismo antico e la monarchia universale del medioevo. Ma non solo questa sintesi fisica è attuata nella nazione, bensì anche quella temporale e storica, tra le tradizioni e le aspirazioni, il reale e l'ideale, il passato e il futuro, fusi nella coscienza collettiva presente. L'unità dello stato esige che i gruppi in esso inclusi risultino distribuiti secondo un principio d'indifferenza, ed appunto la sua circoscrizione spaziale possiede questo carattere di neutralità. Lo sforzo di voler ridurre a questo valore astratto e puramente aritmetico, come numero di cittadini, ovvero geometrico, come superficie del territorio, l'intero paese di Francia, è evidente nei primi momenti della grande Rivoluzione. Per fon-

dare il nuovo stato si sovrappone la schematica circoscrizione dipartimentale sulla ricca varietà regionale delle antiche provincie. Realismo geografico e storico, che cede il passo di fronte all'idealismo giuridico e politico. La lotta tra il partito federale dei Girondini e quello unitario dei Giacobini è il fatto sagliente di questa trasformazione (1). Il sistema nazionale è l'attuazione dello stato burocratico e militare, nel cui organo di massimo accentramento tutto lo spazio periferico è per così dire riassunto in una sintetica proiezione. Napoleone, questo sovrano dominatore dello spazio, ha dato nel suo impero, fondato sulle armi e sulla legge, il modello del moderno assetto politico, la cui conseguenza, in contrapposto alla relativa autonomia precedente, è quella caratteristica meccanizzazione degli elementi sociali, la quale sola rende possibile nella equazione delle parti nel tutto la tecnica del governo. Lo spazio vale nello stato pel suo contenuto sociologico, il potere pubblico sta nella dominazione pratica di questo contenuto sociale, che si esprime in atti di volontà singole, dominazione attuata mediante la legge (2). La sovranità regionale non è dunque il dato primitivo e diretto, bensì secondario e derivato. Il principio: ciò che vale per il territorio vale per gli oggetti, uomini e cose in esso compresi, non è il punto di partenza, ma piuttosto quello d'arrivo. Lo stato moderno ha fatto la sua affermazione di *imperium* sull'uomo, sulla persona e da questa è passato alla regione. La sovranità territoriale è la formula astratta ricavata dal fatto concreto, che cioè in qualunque punto dello spazio, dove praticamente lo stato può agire, questa o quella persona si trovi, essa è in egual modo soggetta alla legge. Di questa infinità di possibilità locali il principio della sovranità regionale fa un *continuum*, fondando in tal modo un diritto di dominazione fisica, in tanto giustificato in quanto corrisponde ad una dominazione spirituale.

Quando nella vita politica noi guardiamo alla relazione, che passa tra l'interesse locale e l'interesse generale, vediamo che su quest'ultimo agisce ciò che potremmo chiamare un'adesione, che è il risultato di un avvicinamento spirituale delle parti tra loro più distanti materialmente, mentre sul primo agisce quasi esclusiva-

(1) F. Aulard, *Histoire politique de la Révolution française*, 395 seg.
(2) Simmel, op. cit., 692 seg.

mente un'adesione, frutto d'una prossimità fisica. Così nei rapporti di minoranza a maggioranza, che interessano la vita di un dato corpo politico può trattarsi di minoranze disperse e di minoranze concentrate sotto l'aspetto spaziale. In ognuno dei casi i risultati sono notevolmente diversi. È interessante conoscere in qual modo possa lo spirito regionalistico farsi sentire nel governo centrale, sopratutto nei paesi che accordano agli enti locali la minima autonomia, e in qual modo possa realizzarsi la più armonica e proporzionale rappresentanza degli interessi locali negli organismi centrali. Queste minoranze locali sono di fatto eliminate dalla rappresentanza in quei sistemi parlamentari, in cui ogni parte dell'organismo politico è rappresentata nel governo centrale mediante l'indicazione della maggioranza. E in questo caso come può una minoranza regionale far sentire il suo influsso, se non giovandosi dell'elemento personale? L'esperienza politica dimostra appunto che gl'interessi regionali prevalgono nel governo centrale nei paesi di grande accentramento politico-amministrativo mediante le personalità parlamentari, in una maniera cioè illegittima, che trascende molte volte il limite di un'equa proporzionalità. Ogni qual volta questo accade non esiste l'autonomia locale, ma esiste invece ciò che può chiamarsi il regionalismo o la consorteria regionale, che si manifestano col peggiore favoritismo personale. Come poi l'angustia spaziale alimenti lo spirito municipalistico, e favorisca nell'isolamento la tradizione gelosa delle istituzioni cittadine e l'esercizio della sovranità popolare diretta, può facilmente dimostrarsi ricavandone le prove dalla storia comparata delle municipalità greche ed italiche come dei cantoni svizzeri.

Se dallo spazio occupato passiamo alla considerazione di quello percorso facilmente ammetteremo che il movimento da luogo a luogo è la legge suprema della vita e della sua relazione coll'ambiente. Due spostamenti spaziali interessano la sociologia: il movimento del gruppo e il movimento delle parti dentro di esso. Il primo dà luogo al nomadismo, il secondo all'emigrazione; di quello il carattere più sagliente è la circolarità, di questa la direzione. L'importanza, che lo spostamento di un gruppo deve aver avuto sui rapporti, che stringono le sue unità, e particolarmente su quello che costituisce la famiglia primitiva, è di un'evidenza massima sopra tutto nel passaggio dal matriarcalismo al patriarcato. Si può affermare che lo spostamento spaziale nella vita dei pastori e pre-

datori consacra il patriarcato. Questo si spiega facilmente pensando, che l'uomo stacca nel suo movimento la donna dal gruppo. Cacciatore o pastore, egli, padrone dei mezzi di sussistenza, diventa anche padrone delle persone ch'egli nutre colle sue prede o co' suoi capi di bestiame, e fonda così stabilmente il dispotismo maschile.

Politicamente il nomadismo favorisce il comando personale, ma lo converge più a scopi di razzia e di guerra, che non a scopi di ordine e di legalità. Ciò è massimamente evidente presso i Germani nel periodo delle invasioni. I nomadi sentono l'interesse collettivo a sbalzi in maniera impulsiva, sotto la pressione cioè del pericolo o dell'impresa. Cosicchè si alternano presso di loro le opposte fasi della concentrazione e della dispersione nello spazio in modo intermittente. Nei loro transitori bisogni d'unità per l'offesa e la difesa comune emergono facilmente le personalità dispotiche, com'è caratteristico nella storia dei Mongoli. Ed è molto acuto il paragone, che Simmel fa del potere discrezionale di un capo di orda con quello di un capitano di nave. La massa si affida al potere disciplinare d'un capo non altrimenti di quello, che accade d'una ciurma a bordo d'un bastimento. La pirateria è infatti un nomadismo sullo spazio illimitato del mare, e il viaggio e il pericolo esortano all'unione, formano la carovana, e favoriscono la disciplina e il comando. Il miglior esempio storico è quello dei Normanni, nomadi, pirati, avventurieri, pellegrini, mercenari e fondatori per eccellenza di dinastie. Manca però ai nomadi la più elevata organizzazione militare, che suppone la stabile occupazione del suolo, l'attaccamento alla terra e la partecipazione continuata dell'elemento fisso all'elemento mobile. Ostacolano ciò la dispersione soverchia, l'eccessiva indipendenza mutua dei gruppi familiari, il loro antagonismo, la mancanza di divisione di lavoro, che presuppone stabili contatti statici e dinamici degli elementi compositori. L'aggregazione meccanica delle grandi masse indistinte dei nomadi raccolte ad unità sotto un potere dispotico, che alterna la massima forza colla massima debolezza, crea più una corrente devastatrice che non un fiume fecondatore. I bassopiani e le steppe col loro carattere spiccatamente livellatore d'indeterminazione spaziale eccitano al nomadismo e sono i centri di diffusione delle più possenti ondate emigratorie. È evidente il contrasto tra la differenziazione del suolo montuoso e il conseguente regionalismo improntato ad un forte spirito di secessione e di tenace patriottismo (Grecia, Sviz-

zera), e la relativa indifferenza spaziale degli abitatori della pianura, di cui ogni parte contigua possiede gli stessi caratteri.

Lo spostamento delle parti entro il tutto, sia individuale sia per gruppi, è un altro importante capitolo delle relazioni sociali, che si compendia nella storia del viaggio. Il viaggiatore, staccato dalle sue ordinarie relazioni di persone e di cose, tende nell'istinto della sua stessa socievolezza, a ravvicinarsi, ad unirsi, entrando in un sistema nuovo di rapporti improvvisati. Ognuno conosce per esperienza propria la facilità e la spontaneità di queste relazioni. Secondo Simmel ciò che v'ha in ogni forma associativa d'importante, oltre che il suo contenuto specifico, è la concomitante coscienza della sua durata temporale. In ciò sta il profondo contrasto psicologico tra il passeggero e il duraturo (1). Il colore diverso, che i fenomeni associativi assumono, passando dall'una all'altra categoria, salta agli occhi. Questa caratteristica differenziale si mette in piena luce nei casi più appariscenti e comuni, per esempio nelle relazioni sessuali, secondo che si tratta del legame matrimoniale indissolubile, o di quello, che è suscettivo di divorzio, dell'unione libera o magari del semplice ed effimero capriccio. Così è affatto differente la significazione psicologica della milizia professionale e di quella di coscrizione. Questa macroscopica azione della durata non può sfuggire ad alcuno, mentre meno sensibile ma non meno reale è quella azione opposta, che potremmo definire microscopica. Che un contatto fra due individui duri un giorno ovvero dieci, che un ritrovo si limiti a due ore serali, ovvero a tutta una giornata come in una partita di campagna, che uno sieda alla *table d'hôte* d'un albergo, dove ogni giorno cambia i suoi ospiti momentanei, ovvero si collochi a pensione in una *family house*, sempre accade che l'elemento temporale, variamente distribuito, affetta in modo essenziale la natura della relazione sociale, e ne colora psicologicamente il contenuto. La quantità di tempo, che noi consumiamo in un dato rapporto, agisce sopra di esso e lo specifica a seconda dell'insieme delle circostanze. Le relazioni passeggere, ad esempio, invitano alla confidenza reciproca in ragione del loro stesso carattere di transitorietà. Simmel non esita a spiegare così il successo erotico dei militari e quello penitenziario dei monaci mendicanti,

(1) Idem, *ibid.*, 675 sg.

l'uno e l'altro ben noti nella letteratura agiografica e romanzesca. C'è qui una verità profonda. Gli estranei guadagnano la nostra immediata confidenza e si mettono *ipso facto* allo stesso livello degli intimi, forse perchè in fondo è per noi parimenti sicuro affidare il nostro segreto a chi non conosciamo affatto, come versarlo nell'animo di chi conosciamo moltissimo. Le due opposte condizioni si toccano e si pareggiano.

La traslazione spaziale in quanto è movimento di parti nel gruppo, è in generale correlativa alla specificazione del contenuto nella vita personale e sociale. Il loro profondo rapporto sta in ciò, che viaggio e divisione di lavoro convergono all'appagamento di tendenze spirituali che per un lato hanno a fondamento stati di disagio e di contrasto e per l'altro di quiete e di uniformità e di unità. La lotta o il compromesso e gli alterni predominii di questi stati potrebbero assumersi come schemi per farvi rientrare tutto il contenuto della storia umana. Il singolare accentuarsi del bisogno di distinzione presso l'uomo moderno si ricollega tanto al facile cambiamento di luogo, quanto alla ricca differenziazione della vita. Può però talvolta avvenire anche il loro vicariato in questo senso, che società stabili nello spazio si differenziano profondamente, mentre società nomadi tendono a livellarsi. Gli elementi associativi di un gruppo quali l'unità di lingua, il diritto, il costume, l'arte, le istituzioni, lo stato, la chiesa, i consorzi operai, industriali, commerciali, le società di coltura, ecc., mentre per un lato sono causa di specificazione nazionale, politica, economica, religiosa e intellettuale, compongono d'altra parte fra di loro una solida maglia, in cui s'intrecciano molteplici fili con centri assoluti e relativi, che stringono insieme le varie parti del corpo sociale. Tutta questa organizzazione è antagonista del movimento, e tende a realizzare piuttosto una condizione di relativa stabilità e stazionarietà che non ad imprimere una spinta alle mutazioni.

Nel medio evo c'era maggiore mobilità di elementi, appunto perchè c'era minor grado d'organizzazione sociale. Il mercante, il dotto, il funzionario, l'artigiano, il monaco, l'artista, il soldato, il cavaliere circolavano incessanti attraverso quella società, che aveva per così dire la fluidità molecolare dei corpi allo stato di formazione. Tutto ciò che noi facciamo oggi mediante una sapiente, ritmica distribuzione di lettere, carte, libri, cambiali, dispacci, tutto ciò, che noi otteniamo facilmente con riproduzioni meccaniche di

modelli, fotografie, incisioni, stampati, ecc., poteva allora ottenersi soltanto mediante lo spostamento personale. Ma il viaggio antico, appunto perchè in esso l'individuo, che lo compie, agisce come semplice intermediario, e sta unito alla cosa spostata da un punto all'altro dello spazio come un accessorio umano, spoglio d'ogni qualsiasi personalità, ha un carattere prevalentemente passivo, non è accompagnato dal sentimento vivificatore della relazione sociale e della funzione specifica. Se anche ne emerge talvolta qualche elemento personale, non giova a rendere colla comunicazione delle parti che si spostano, l'unità del gruppo sensibile ed efficace. Anche il viaggio ufficiale come quello del sovrano, che prende possesso e rende giustizia, trasferendosi a tal scopo in un dato luogo, ovvero quello del vescovo nella sua visita pastorale alla diocesi hanno questo carattere: la persona scompare sotto la carica.

La nostra civiltà, che ha raggiunto un notevole progresso tecnico nella rapida e precisa circolazione di tutto ciò che costituisce la sua ricchezza mobile, beni materiali e beni spirituali, la nostra società, i cui mezzi di circolazione e di scambio si sono moltiplicati ed ha per così dire realizzato un sistema di permanente comunicazione fra i suoi prodotti, merci ed idee, può dare al viaggio un significato ed uno scopo nuovi, significato personale e scopo di riavvicinamento personale. L'uomo che si sposta non è un semplice accompagnatore di cose, un appendice vivente di ciò che è morto; il viaggio si individualizza, il viaggiatore si muove per ragioni intime, motivi intellettuali o sentimentali, bisogni di conoscenza e di affetto. Così di fronte alla natura coattiva del viaggio antico sta il carattere libero, spontaneo di quello moderno.

E ciò in contrasto coi mezzi di viaggio, che furono allora personali e massimamente vari, e sono oggi prevalentemente sociali ed uniformi. Di tanto si aumenta il valore psicologico e sociologico dello spostamento spaziale, di altrettanto diminuisce il puro vagabondaggio, caratteristico della civiltà orientale e medioevale. La società accrescendo i suoi poteri disciplinari e rinforzando i suoi mezzi coercitivi dà regola e norma al movimento, e si dimostra sempre meno tollerante dell'anomalia e del disordine.

Potrebbe sembrare a prima giunta che l'uomo moderno avendo a sua disposizione molteplici e spesso anche personali mezzi di spostamento rapido e improvviso in tutte le direzioni dello spazio, aperte al suo arbitrio, riuscisse così ad una reale autonomia sciogliendosi

colla pratica abolizione del domicilio da tutti i vincoli, che un tempo lo legavano strettamente allo stato. Libero da' suoi doveri di cittadino, egli potrebbe in tal caso affermare la sua piena coscienza cosmopolitica ripetendo il motto stoico: *civis sum totius mundi.* È questa però un'anarchia più apparente che reale. È vero che la stabilità della sede familiare e individuale è condizione imprescindibile d'ogni ordinamento politico, ma è dubbio che la crescente mobilità dell'uomo sulla terra, attuata dal perfezionamento meccanico dei mezzi di traslazione, debba essere interpretata come una tendenza alla progressiva dissociazione, e sopratutto come una perdita per parte del governo locale o centrale, del suo controllo continuato sui cittadini, che ne dipendono. Anzitutto l'accelerazione del moto umano sulla superficie terrestre ne avvicina e ne riunisce tutti i punti anche più remoti, ed ha per risultato ciò che fu tanto bene definito come il rimpicciolimento pratico del pianeta. L'ecumene nella sua estensione umanamente considerata non è fissa, la misurazione dello spazio essendo in funzione del tempo impiegato a percorrerlo. Ciò che in altre parole vuol dire che l'uomo oggi ha semplicemente allargata la sua dimora abituale. Data l'immensa facilità dei viaggi un continente equivale ad una provincia o ad una città. Le strade del mondo sono regoli di vie ferrate o linee di navigazione, perciò il nostro nomadismo, se ce n'è uno, non ha più i caratteri arbitrari e fortuiti di quello preistorico. È esso pure una categoria della grande reggimentazione sociale, essendo fatto quasi sempre con mezzi collettivi e stabili, ad orario fisso. L'individuo non sfugge, per quanto metta le ali ai piedi, sopra un carro elettrico, o un'automobile a cento chilometri all'ora, allo stato, il quale ha contemporaneamente centuplicati i suoi mezzi di sorveglianza, di disciplina, di controllo, sopra le unità, che compongono il suo dominio politico. È pura illusione confondere l'accelerazione del moto, che del resto assume forme prevalentemente collettive e sociali coll'avvento di un possibile anarchismo. L'uomo moderno, per quanto ebreo errante del turismo, della politica, degli affari, non si smarrisce nella folla anonima d'una metropoli cosmopolitica o nella solitudine montanina d'una stazione climatica. Egli lascia, dietro di sè, sempre e dovunque le traccie più o meno riconoscibili del suo io sociale; professione, titolo, mestiere, ogni individuo ha più o meno brillante un'etichetta, un'insegna, alla quale gli occhi possono rivolgersi quando lo si

voglia ritrovare. La vita sociale è una nomenclatura di luoghi, di persone, di cose ed è nello stesso tempo una rete a fittissime maglie, che riunisce e imprigiona tutti questi nomi e li fissa, li registra in un catalogo ben ordinato; e tenuto a giorno d'ogni più piccola variazione. Anche l'uomo il più vagabondo ha un indirizzo, se non altro quello comune del fermo in posta o dell'ufficio di polizia.

Quella, che si presenta adesso, è una questione d'interesse capitale nella storia delle relazioni umane. Essa può compendiarsi in una parola sola: straniero (1). Quanti diversi sentimenti e pensieri si suscitano nello spirito dinanzi a questa concezione della persona o della cosa straniera! (2). In ultima analisi però tutti i nostri stati d'animo a suo riguardo fanno capo a due opposti poli, all'attrazione e alla ripulsione. Tutta la varia e complessa psicologia dello straniero, ricca d'emozioni contraddittorie, che occupa un posto preminente nella storia della coltura, può essere riassunta rapidamente. Lo straniero appare in due opposte condizioni, e per due opposte vie, la violenta e la pacifica, si entra in relazione con lui. La guerra e lo scambio sono le due forme più comuni, a cui possano ridursi tutti i rapporti di un gruppo etnico con gli altri gruppi vicini e rivali. Forse in origine non si conobbe altra relazione che quella dell'ostilità permanente. Il commercio stesso essendo primitivamente frode e violenza, ed esercitandosi accompagnato alla razzia e alla pirateria è pur esso una forma di guerra. Solo più tardi si differenziano le relazioni ostili da quelle pacifiche, la lotta, la schiavitù, il bottino da una parte, gli scambi, le alleanze, i patti dall'altra. Lo sviluppo nel concetto di straniero tanto applicato all'uomo come alle cose è correlativo a quello della famiglia e dello stato appunto perchè implica in sè la negazione dei diritti di questo e di quella. Ogni uomo si compone un cerchio stabile di relazioni personali e reali, che formano come l'irradiazione del proprio io, la sfera di attrazione della sua personalità. Una tutela religiosa e giuridica

---

(1) Idem, *ib.*, 685-691. Sulle relazioni morali e giuridiche cogli stranieri vedi E. Westermarck, *The origin and development of the moral ideas*, I, 181, 333 seg., 336-337 seg., 574 seg.; II, 25, 49, 58-59, 129, 171.

(2) Erodoto, I, 134: " I Persiani, dopo se medesimi, tengono in maggior stima i popoli più vicini, poi i finitimi a questi, e così via via con tal concetto progredendo, finiscono per stimare pochissimo i popoli più lontani ".

si costituisce a difesa di questo sistema di rapporti, di cui la casa è il centro, il recinto è il simbolo materiale della sua separazione, mentre il Dio e il diritto domestico ne garantiscono l'integrità. Dalla famiglia questo stesso sistema di concentrazioni e di esclusività si trasporta al gruppo, alla città, allo stato, dove le mura, il foro, il tempio sono gli elementi costitutivi della unità politica e religiosa, come della difesa militare. In che modo lo straniero o le cose straniere sono ammesse ad entrare in questa cerchia riservata e protetta da un potere sacro e profano ad un tempo? Per una parte si manifesta la massima ripulsione e viene esplicata la massima violenza contro ogni cosa ed ogni persona, che sia estranea agl'interessi costituiti nell'unità stabile del gruppo domestico o politico. Ostilità, diffidenza e disprezzo sono i sentimenti, che si formano verso lo straniero, di cui la persona è catturata come schiava, le cose depredate come bottino, mentre le spoglie tratte dalla sua terra vanno ad ornare come trofeo i templi della città vittoriosa, e le iscrizioni perpetuano nel bronzo o nel marmo la vergogna dei vinti.

D'altra parte però si manifesta parallelamente una tendenza opposta, che spinge all'attrazione delle persone e delle cose straniere, e si esplica nell'ospizio privato e pubblico, nello scambio dei doni, che accompagnano le ambascerie, nelle feste solenni e nei sacrifizii che si celebrano in occasione di paci o di alleanze. Il trattamento di favore fatto al forestiere, sia nel rapporto privato come in quello pubblico, è caratteristico nelle più diverse fasi della civiltà, e l'importanza che la sua presenza ha per la storia della coltura materiale ed intellettuale è così grande, che può senza esagerazione dirsi che ogni nuova e profonda trasformazione nella vita d'un popolo, ogni suo passo decisivo verso una nuova fase della civiltà, tradisce la sua origine straniera, è per così dire un'iniziazione ad altre forme d'arte, d'industria, di vita intellettuale o morale, ch'egli ha ricevuto da elementi venuti dal di fuori. Si ha la prova decisiva di tutto questo nell'evoluzione del linguaggio, dove la parola, seguendo la cosa o l'uso o l'idea rivela il popolo, presso il quale primamente quell'innovazione si formò, e che la comunicò agli altri.

Per questo può dirsi che il primo elemento straniero che fa la sua apparizione nel gruppo, dopo il prigioniero di guerra è il mercante, che portandovi la merce forestiera vi introduce insieme

il termine correlativo e l'uso nuovo. La moda è un prodotto esotico e tale si è conservato tuttodì. Finchè il baratto si esercita entro i limiti del cerchio di produzione locale, non c'è bisogno di mercante, non c'è commercio cogli stranieri, non c'è per così dire moda, che si faccia strada. Solo coll'intervento del prodotto estraneo sul mercato s'inizia questo capitolo nuovo di psicologia economica e politica. Il mercante straniero è una delle personalità, che prima emerge nella vita cittadina. Tant'è che la commedia si impadronisce di questo motivo e ne fa un caposaldo de' suoi intrecci. Una persona esce dal proprio gruppo e va presso gente straniera a provvedersi del prodotto estero, ovvero a portarvi il prodotto paesano, presentandosi a quell'altra comunità nella veste del mercante forestiero. Questi rapporti hanno da principio un carattere di transitorietà, in seguito si rendono stabili. Ben presto il mercante è uno straniero, che presso di una comunità ha preso dimora fissa. La sua qualità di straniero si manifesta spesso nella vita antica in ciò, ch'egli è escluso dal possesso del suolo: la sua ricchezza è esclusivamente mobiliare. La terra, questo elemento integrale della vita politica antica, gli è interdetta. Coll'andare del tempo questi divieti si affievoliscono, anche lo straniero può possedere il suolo, ma subordinatamente a certe condizioni restrittive. Molte volte accade che gli stranieri d'una stessa nazionalità si raggruppino in certe strade, si localizzino in punti determinati, dando luogo così ai ben noti quartieri, che prendono nome dalla gente, che li abitò.

Nello straniero si realizza la sintesi dei contrari, ossia la combinazione del vicino e del lontano. Vicino in questo senso, che, come ben osserva Simmel, perchè nasca per noi la condizione di straniero ci vuole il contatto, il rapporto di prossimità almeno in potenza, se non in atto. Lontano nel senso, che appunto questa personalità umana, individuale o collettiva, che costituisce l'uomo o il popolo straniero, che è entrato in contatto con noi, era materialmente e spiritualmente disgiunta, separata, segregata da noi. E tanto più forte sorge in noi il senso dello straniero, quanto più lontano, più remoto, più fisicamente e mentalmente diverso, era da noi prima che il rapporto di vicinanza si formasse. Ma una lontananza all'infinito, che non possa essere colmata da nessun mezzo di relazione, nè di cose, nè di idee, equivale alla non esistenza. Gl'individui o i gruppi, che vi si trovino, si collocherebbero rispetto

a noi al di là del lontano e del vicino. L'interesse particolare, che desta lo straniero, la sua grande attrazione non nasce soltanto dal contrasto, ma anche dal fatto che noi, che siamo elementi indigeni e quasi fissi a suo riguardo, vediamo in lui come un viaggiatore potenziale, e mentre il distacco per mezzo della distanza significa che ciò che ci era vicino si è allontanato da noi, la presenza dello straniero invece ci dice che ciò, che ci era lontano, si è avvicinato.

A completare questo schizzo psicologico dello straniero aggiungiamo questi tratti non meno essenziali: in primo luogo è certo che il forastiero si presenta a noi sotto una luce di maggior oggettività, che non il compaesano, come quello che non ha colleganza d'interessi, nè consonanti, nè dissonanti coi nostri. C'è in lui una certa qual maggior garanzia d'imparzialità che senza dubbio è quella appunto, che consigliò la pratica nella vita comunale italiana di affidargli le più delicate funzioni dell'amministrazione cittadina e particolarmente della giustizia. Il giudice straniero, sopratutto in un'età di lotte partigiane e di continuo sospetto e diffidenza reciproca, conciliava maggiormente la fiducia. L'oggettività dello straniero è poi la causa della stessa maggior libertà, di cui gode. In suo riguardo s'istituiscono soltanto, dice Simmel, relazioni di carattere astratto, avendo con lui comuni solamente qualità generali. Noi vediamo in esso l'uomo, null'altro che questo, e non questa o quell'altra determinazione della individualità umana secondo i diversi atteggiamenti, che la personalità può assumere nei rapporti e nelle funzioni consorziali. Questo è vero, ma si può dire di più. Si può cioè affermare che nei rapporti collo straniero l'uomo si eleva ad una sfera superiore di pensieri e di sentimenti, che sono destinati a diventare grado a grado gli elementi di una vita morale e giuridica, civilmente più elevata (1). Non v'ha dubbio di sorta che su questo terreno si è compiuta la progressiva spiritualizzazione del costume e sopratutto del diritto. Le abitudini mentali di astrazione e di generalizzazione, che sono tanta parte

(1) Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 203-204: presso il popolo d'Israele lo straniero è stato la scala al concetto di uomo. Sono a tal riguardo caratteristiche le espressioni del *Levitico*, XIX, 33-34: " E quando alcun forestiere dimorerà con voi nel vostro paese, non gli fate alcun torto. Siavi il forestiere, che dimorerà con voi, come uno di voi che sia nativo del paese; amalo come te stesso; conciossiachè voi siete stati forestieri nel paese d'Egitto ".

d'ogni concezione filosofica del rapporto umano e imprescindibile fondamento d'ogni sistema giuridico, hanno fatto qui primamente la loro apparizione. La storia del diritto romano è là per dimostrarlo. Dalla rigida asprezza che caratterizza il vecchio diritto etnico, la *praxis* forense si muove verso una concezione più larga ed umana. Il *ius gentium* di fronte al *ius civile* o *ius quiritium* è evidentemente prima di tutto un prodotto imposto dalla pratica necessità, risultante dalla presenza dello straniero dinanzi al tribunale romano, dove il *praetor peregrinus* giudica *ex aequo et bono*. Più tardi la filosofia creatrice del *ius naturale*, penetra del suo influsso questi prodotti della pratica, e la teoria li compone in sistemi di giurisprudenza. Così il trionfo dell'equità è assicurato sullo stretto diritto e il progresso legislativo è nello stesso tempo il risultato delle condizioni di fatto e della allargata coscienza giuridica (1).

Ma anche sotto un altro aspetto la presenza dello straniero costituisce un importante fattore dell'attività sociale, in quanto stimola il sentimento dell'onore e rafforza di fronte ad esso lo spirito di solidarietà. Questo però acutizzandosi può indurre la coscienza collettiva ad uno stato di avversione verso l'elemento estraneo, cose e persone, suscitando quella improvvisa manifestazione di esclusivismo nazionale, così caratteristica della vita moderna. In tal modo lo straniero si avvicina o si allontana dal nostro spirito in relazione ai sentimenti che ci animano. E non bisogna dimenticare come molto spesso, sopratutto nelle civiltà meno avanzate o nelle classi sociali meno educate accada che il forastiero sia esposto ad essere abusato allo stesso modo ch'egli medesimo frequentemente abusa della sua condizione. La immoralità reciproca nei rapporti tra stranieri ed indigeni è un dato dell'esperienza sociologica.

Infine dobbiamo riconoscere che si viene formando una progressiva indifferenza verso lo straniero, la quale attua nelle società contemporanee uno stato di relativa neutralità reciproca, per cui esse si scambiano mutuamente i loro prodotti fisici e spirituali e tendono a mettersi ad uno stesso livello. Ciò che gl'Inglesi indicano coll'espressione di *standard of life* si pareggia sempre di più attraverso le più differenti condizioni geografiche, da ciò nasce

(1) Bonfante, *Istituzioni di diritto romano*, 17-21; Pacchioni, *Corso di diritto romano*, I, 102-106; 208-214.

che la qualità di straniero tanto rispetto alle cose quanto alle persone si rende sempre meno sensibile, mentre poi si moltiplicano quei punti dove per una continuata o periodica convergenza di elementi etnograficamente diversi si realizza ciò che potremmo chiamare l'estraterritorialità cosmopolitica. In fondo si manifesta qui quella medesima legge di equazione degli spazi attuata in modo crescente dalla circolazione degli oggetti e degli individui, dallo scambio dei prodotti naturali, industriali e spirituali, che vedemmo esser la conseguenza capitale d'un più compiuto adattamento dell'uomo alla terra.

L'opposizione tra questi due termini spazio e tempo, che compendia quella stessa tra esterno ed interno, tra natura e spirito, può risolversi in una profonda e radicale antitesi tra due aspetti dell'umanità medesima. Il tipo spaziale ed il tipo temporale riassumono la storia dell'individuo e della stirpe. Vi sono vite di uomini e di popoli, aspetti della civiltà come forme dell'esistenza singola, che esprimono questa contraddizione, affermando l'uno, negando l'altro dei due opposti caratteri, o conciliandoli od elidendoli reciprocamente.

Quattro termini sintetizzano efficacemente le direzioni divergenti: ubiquità, eternità, utopia ed ucronia. Tra questi punti estremi, prendono posto le linee intermedie, che hanno rappresentato sempre l'orientamento prevalente della maggioranza e che si esprimono coi termini di locale ed attuale. L'uomo medio è appunto questo essere locale, questa creatura attuale. Esso non ha insofferenza od inquietudini di fronte allo spazio, in cui è chiamato a vivere, non ha impazienze nè nostalgie, non cerca di sfuggire al momento presente, non vuole uscire dal suo tempo nè superarlo, sia rifugiandosi nel ricordo del passato, sia sollecitando il futuro colla previsione. È l'essere tempestivo, l'opportunità è la sua legge. Tale è appunto l'uomo della tradizione classica: individuo, famiglia e nazione, del tutto adattato al suo ambiente fisico, tenace difensore del suo nido, custode del focolare e dell'ara della patria. E se anche è costretto a spostarsi, porta con sè il proprio paese, lingua, prodotti, costumi, e rifà la stessa città sotto altro cielo collo stesso nome. Nei suoi cangiamenti spaziali, la sua legge suprema è il ritorno al punto di partenza, il suo è il grido della turba omerica: *ἐς πατρίδα γαῖαν*. Come sotto la pressione del luogo, esso è anche sotto quella del momento. Egli obbedisce al presente.

L'uniforme immobilità della vita nel più gran numero impone questa assoluta tirannide dell'attualità nella coscienza a totale svantaggio del desiderio come anticipazione del futuro, e del ricordo come risurrezione del passato. Altro bene non esiste se non quello direttamente e presentemente vissuto.

Ma sotto l'assillo del nuovo non tardano a muoversi gli inventori, i precursori d'ogni lavoro e d'ogni arte, i conquistatori di ricchezza, viaggiatori, primi coloni, esploratori e dominatori dello spazio, pirati e guerrieri, pellegrini e mercanti, iniziatori di nuove vie, fondatori di città e d'imperi. La personalità si esprime esteriorizzandosi spazialmente. Vedremo meglio in seguito che ciò che diciamo progresso non è in fondo che una espressione della spazialità umana. I suoi primi e più potenti fattori sono appunto i conquistatori, barbari, classici e moderni. Il valore storico dell'opera di un Ciro, d'un Alessandro, d'un Cesare, di Carlo Magno o di Napoleone è appunto questo: aprire colle armi le vie del mondo, dare movimento alle genti umane, far marciare le masse militari da un capo all'altro dell'orizzonte, spostare confini storici, creare uno scambio di uomini e di istituti, spezzare l'isolamento nazionale, mettere in comune eterogenei elementi di vita materiale e spirituale. Ci si persuade facilmente di ciò quando si legga la storia de' più vecchi imperi dell'Oriente. Quegli antichissimi re assiri e babilonesi, grandi martellatori di popoli, hanno per così dire spezzate le prime e le più antiche resistenze opposte alla mescolanza delle stirpi; le loro terribili guerre tra le stragi, gl'incendi, le rovine e lo scempio dei vinti rappresentano le prime vie di comunicazione, orrende vie seminate di morte, ma ad ogni modo pur sempre necessarie, all'infiltrazione delle civiltà più remote. L'isolamento storico è distrutto dalla violenza, il singenismo, come direbbe Gumplowicz, è il primo passo verso l'incivilimento. Uomini come Tiglat-Phalasar, Salmanasar, Assurbanipal, ecc. possono riguardarsi come gli impastatori della umanità; di mille tribù disperse, di cento popoli di nome, di razza, di costumi diversi, essi sembrano comporre per primi colla conquista feroce ed implacabile il confuso amalgama originario, donde usciranno più tardi le forti leghe del più duttile e resistente metallo politico (1). Essi hanno un po'

---

(1) Si ha questa impressione quando si legge in Erodoto (VII, 59-88), la descrizione della rassegna che Serse fece a Dorisco del suo grande esercito.

fatto l'opera dei torrenti, che scendono rapidi e devastatori dalle montagne, rovinando al piano e trascinando con sè la preda dei macigni, dei sassi, che sgretolano in ciottoli, frantumano in ghiaia e finiscono per ammassare in grossi depositi di sabbia forze inconsapevoli della meccanica terrestre, demolitrici e costruttrici ad un tempo, cui è riserbato l'ufficio di preparare le lente formazioni alluvionali, che un giorno la vita rivestirà della sua possente fioritura.

Non diversamente, l'opera di un Napoleone è quella di un terribile aratore della storia: egli ha aperto dall'ovest all'est un enorme solco nei fianchi dell'Europa, e dentro gettato un fiume di sangue destinato a portare in giro pei campi delle razze più diverse e più lontane i germi della civiltà nuova, arte classica, diritto romano, filosofia e scienza moderna, principii di amministrazione e di giustizia, vaghe aspirazioni di libertà, di democrazia e di uguaglianza. Tutto ciò fu innestato nel corpo della vecchia Europa feudale, dinastica, ecclesiastica e servile a gran colpi di spada, tra gli orrori e gli splendori di un'epopea e di una carneficina senza esempio. In questo senso Napoleone ha rifatto completamente l'Europa, calpestandone il suolo sotto il passo de' suoi colossali eserciti in marcia, mescolando nelle sue grandi passeggiate militari le stirpi, le lingue, le religioni, i costumi, violando tutte le frontiere fisiche e politiche, spostando tutti i termini storici della carta europea. Egli è veramente il modello tipico dell'umanità spaziale. La sua vita è una corsa sfrenata ai quattro angoli del mondo per andare a terminare dentro un palmo di terreno perduto nell'Oceano; la vera favola del leone, che conobbe la sterminata libertà del deserto e della foresta e che finisce la sua vita tra le quattro sbarre d'una gabbia. Così appunto si compie il destino dell'uomo fisico. La sua pretesa vittoria sullo spazio diventa la sua stessa sconfitta. Particolarmente interessante sarebbe qui il confronto dei due tipi umani, lo spaziale e il temporale, mettendo di fronte la personalità di Alessandro e di Napoleone con quella d'un Aristotele o di un Kant. La vita di un filosofo come Kant, che non ha mai viaggiato, è la costruzione del mondo nell'Idea, ossia nel puro tempo, come quella dell'uomo di guerra e di stato è nell'opera, ossia nel solo spazio. Questi esteriorizza il pensiero in fatti, quegli interiorizza i fatti in pensiero, o, per usare

il linguaggio di Schopenhauer, il primo è tutta volontà, il secondo tutta rappresentazione (1).

I conquistatori e i padroni dello spazio hanno coi viaggi, colle guerre, colle opere pastorali ed agricole, colla industria e coi trasporti sulla terra e sul mare creato il nostro mondo storico e sociale, esplorato i continenti, posto i confini degli stati, fondato le città, incanalati i fiumi, tracciate le strade, sboscato e dissodato la superficie, frugato le viscere del sottosuolo, aggruppati e separati gli esseri viventi, piante, animali e popoli, in una parola fatta la storia in quanto essa si estrinseca in una serie di opere.

Perchè non si è mai riflettuto al profondo significato metafisico di questa rarefazione e di questa condensazione umana entro i confini della terra emersa, dal nomadismo dei predatori alla stabilità sedentaria degli urbani? Lo spazio e il movimento nello spazio spiegano tutta l'evoluzione seciale. Lo spazio è talmente la legge suprema della vita umana collettiva, che la prigione e l'esilio rappresentano in ultima analisi i due potenti mezzi protettori, che in ogni tempo il gruppo offeso o minacciato ha messo in opera contro i proprii nemici interni. L'uomo sociale ha trovato due opposte pene contro il proprio simile e tutte e due hanno un significato spaziale: il carcere e l'esilio. Quest'ultima è più antica e corrisponde alla fase della inoccupazione relativa del suolo. Ricacciare oltre lo spazio occupato col bando, coll'esilio ovvero interdire lo spazio col confine, colla carcerazione, ecco le due forme universali della penalità: la prima corrisponde al periodo storico della rarefazione e del vôto spaziale, la seconda a quella della concentrazione e del pieno. L'esule è l'essere umano staccato,

---

(1) La spazialità di Napoleone è tutta in un colloquio tra l'imperatore e Monge, riferito da H. Houssay, *1815*, III, 215: " Je veux faire une nouvelle carrière, laisser des travaux, des découvertes dignes de moi. Il me faut un compagnon. Nous parcourrons ensemble le nouveau continent depuis le Canada jusqu'au cap Horn, et dans cet immense voyage nous étudierons tous les grands phénomènes de la physique du globe ". Programmi di fantastiche marcie militari sono riferiti da Taine, *Les origines de la France contemporaine — Le régime moderne*, I, 46-47. D'altra parte è nota l'avversione di Napoleone per i pensatori, i filosofi, gli ideologi come allora si diceva: " un buon filosofo è un cattivo cittadino ", " non si può far nulla d'un filosofo " sono suoi motti. Questa antipatia è reciproca: Spencer, per esempio, ha dichiarato espressamente la sua profonda repulsione per il grande conquistatore.

sradicato dal suo sistema di relazioni personali e reali, e rigettato al di là di tutte le frontiere giuridiche, ricacciato in piena natura, nell'assoluto vôto sociale. L'espulsione è la massima libertà, che coincide colla massima schiavitù. I due estremi si toccano: l'esilio e la prigione si equivalgono. Questa è la privazione dello spazio, la proibizione del movimento, il sequestro fisico, la localizzazione perpetua, o transitoria in un punto determinato. Là il massimo movimento, la fuga incessante e senza mèta, qui l'arresto forzato e l'inerzia obbligatoria; ma nell'uno come nell'altro caso il risultato è il medesimo, la pena colpisce la parte essenziale della nostra personalità, quella che nasce dalla relazione cogli altri.

Alla manifestazione della spazialità militare e violenta si accompagna, o segue, quella della spazialità pacifica e economica. I capitani d'industria sono il contrapposto di quelli d'esercito. Commerci e ingegneria, collo scambio delle cose e la trasformazione della materia, compiono la tecnica conquista dello spazio terrestre. Ed è questa in un certo senso l'unica conquista positiva, che abbia fatto l'uomo. Essa realizza un pratico dominio del mondo, di fronte alla illusorietà di una conquista del tempo, quale dovrebbe essere attuata da un reale progresso. Nello spazio c'è veramente possibilità di compresenza nel più rigoroso significato fisico, in questo senso che l'uomo domina simultaneamente una sempre maggior estensione di spazio.

Ma nel tempo non può dirsi altrettanto. La coscienza è qui limitata alla pura attualità. Già del resto la presa di possesso spaziale, che lo spirito compie nella stessa immediatezza di un diretto atto di coscienza, è infinitamente maggiore della corrispondente temporale, ossia della durata reale. Quando si paragoni la tendenza, che l'uomo ha come corpo e come anima verso l'ubiquità e verso l'eternità, si constaterà subito che la prima è molto più vicina a tradursi in fatto o quanto meno ad approssimarvisi della seconda, almeno in questo senso che l'uomo può di fatto dominare più di spazio contemporaneamente, e ciò non solo col pensiero, ma anche in modo positivo coll'azione, sempre più distanziata. Che cosa è infatti la tecnica se non questa progressiva moltiplicazione di attività fisica attraverso lo spazio, cioè aumento di dinamismo dalla mano alla macchina, ottenuto mediante l'accelerazione del moto e il prolungamento dell'umana azione a sempre maggiore distanza? L'estensione nel tempo implica invece la sua stessa negazione.

L'uomo diventa ubiquo, pur restando in uno spazio, cioè senza diventare utopico; non può essere eterno se non negando il tempo stesso, uscendo cioè da esso per entrare nell'ucronia. L'eternità è infatti negazione d'ogni tempo, l'ubiquità è invece affermazione d'ogni spazio. C'è quindi una possibilità di ubiquità per l'uomo nella sua stessa realtà di essere locale, ciò che non accade assolutamente rispetto al tempo, poichè la pretesa all'eternità è la rinuncia ad ogni temporalità. Come essere cosmopolita l'uomo porta con sè una certa ubiquità potenziale, che può anche, entro certi limiti, diventare reale, e ciò tanto considerato quale singolo quanto quale stirpe. Ogni nazione è in questo senso imperialista, e la monarchia universale è il programma politico palese o celato di tutti i conduttori di popoli. Ma l'ubiquità da pratica dominazione dello spazio, può anche tramutarsi in assoluta indifferenza ad esso: ossia diventare negazione d'ogni spazialità e totale utopia. In questo caso abbiamo la vittoriosa affermazione dello spirito sulla realtà fisica. Sottrarsi allo spazio e ad ogni sua restrizione è più assai che possedere ogni spazio. L'estasi del mistico raggiunge questa posizione privilegiata: l'esodo dal mondo. Praticamente vi si accosta ogni asceta, l'anacoreta sperduto nel suo eremo inaccessibile, il monaco sepolto nel suo chiostro, chiunque guadagnando la solitudine, si interdice la relazione cogli uomini e colle cose. Teoreticamente la Chiesa, questa suprema associazione degli spiriti in Dio, abolisce ogni rapporto spaziale, e fonda anche di fatto una estraterritorialità giuridica in cui lo stato ecclesiastico realizza l'ubiquità della sua propria utopia. La quale è insieme ucronia. L'Eterno, che è la negazione del tempo, trionfa. *Solvet saeculum in favilla.*

Qui l'atteggiamento utopistico ed ucronistico dello spirito umano ha toccato il suo apogeo. Come protendendo il tempo nell'eternità l'uomo tenta di sottrarsi alla propria fine, così imprigionato dentro allo spazio terrestre, esso cerca di sfuggire al proprio carcere col movimento. Ma la liberazione dal concetto del tempo non si ottiene in realtà colla prolungazione della sua linea all'infinito, bensì nella sua negazione, ucronia. L'eternità non è un tempo massimo, ma piuttosto un tempo minimo, un tempo ridotto allo zero d'un punto (1). A questo disgusto per ogni tempo determinato,

(1) O. Weininger, *Sesso e carattere* (trad. ital.), 261.

per la temporalità, corrisponde quello contro ogni spazio determinato, ed al desiderio d'eternità fa riscontro quello d'ubiquità, che diventa poi utopia, perchè in nessuna parte dell'universo l'uomo trova quella vera patria che cerca e che non esiste. Da questo contrasto nasce l'infinità dello spazio per lo spirito che non può trovare riposo nè ritegno in alcun limite. Per questo l'uomo abbandona ogni singolo luogo e peregrina sempre verso regioni nuove, come supera ogni singolo tempo, mercè la sua volontà di vivere. È naturale che anche qui siano vani i suoi conati, perchè lo spazio, comunque esteso, resta pur sempre tale che tutti i viaggi e tutti i giri non portano che da un luogo limitato ad un altro altrettanto limitato. Cosicchè questa sua pretesa vittoria sullo spazio, per mezzo dell'accelerazione del moto, sarebbe in fondo illusoria. Anche l'Ebreo errante è in ogni momento lo schiavo d'una certa porzione circoscritta della terra e del cielo, il suo orizzonte è chiuso dentro a limiti, e il suo rinnovato sforzo verso un *ultra* è un conato senza conclusione.

Non possiamo essere in realtà che in quel punto che è da noi occupato. Avviene lo stesso nel dominio del tempo: non possediamo che il momento presente. L'*ora* ed il *qui* sono infatti tutto il nostro proprio essere. Il *là* dev'essere anch'esso un *qui*, se vuole aspirare alla realtà, come il *c'era* od il *sarà* debbono trasmutarsi in un puro e semplice *è*, per attingere il valore della coscienza. E questa, questa sola nella sua rinnovellantesi attualità è veramente il centro, ove s'appunta ogni *ubi* ed ogni *quando* (1).

(1) La montagna e l'uomo stanno tra loro nel maggior contrasto. Un abisso insormontabile separa queste due forme dell'essere, di cui la prima è la stessa immobilità spaziale nella sua espressione più imponente, la seconda è la caducità temporale nella sua coscienza immediata e mutevole Si direbbe che qui lo spirito trova i suoi veri avversari. Forse deve cercarsi in questa antitesi la spiegazione del fascino che esercitano le Alpi. Esse sono lo spazio, la statica della natura indifferente alle nostre vicissitudini, ferma, incrollabile al suo posto e paurosa nella sua impassibile solennità di Sfinge cento volte millennaria, che sopravvive ad ogni vita ed ogni morte. Noi siamo il tempo, la coscienza, vigile scintilla d'ogni momento, che getta il suo rinnovellato grido d'allarme e ne disperde l'eco nel fiume fragoroso delle cose, senza possibilità d'arresto, travolta nell'incessante fuga della corrente eraclitea.

CAPITOLO III.

Il Tempo e l'Assoluto — Memoria ed Anticipazione — I Valori del Tempo.

La coscienza temporale è chiusa entro limiti molto angusti, sia per quello che riflette la durata massima, sia per quel che si riferisce alla durata minima. Tutto il resto non è tempo psicologicamente parlando, cioè non è diretta, immediata estimazione della durata, che ci provenga dall'esperienza. Tutto ciò che sta al di fuori di quei confini dev'essere tradotto in un altro linguaggio, ed ha per ciò il valore di puro simbolo temporale. Possediamo, è vero, dei mezzi per analizzare profondamente il tempo, e scandere durate minime registrando elementi infinitesimi, che compongono i più delicati processi del divenire. Queste sonde cronoscopiche, che noi gettiamo nel fiume infinito dell'accadere fisico per esplorarne la profondità e la velocità di corrente, questi apparecchi registratori dei movimenti lentissimi dell'essere traducono in linee e cifre, in simboli grafici e mnemonici gli ultimi elementi temporali e corrispondono nell'esplorazione della durata alle segmentazioni progressive dello spazio ottenute dalla microscopia. Però esse sono assolutamente al di fuori del regno della coscienza, appartengono alla fisica, non alla psicologia.

Lo stesso dicasi delle grandi durate, che oltrepassano il *maximum* della durata reale di dodici secondi. Qui l'ingrandimento progressivo della coscienza temporale è ottenuto col sussidio di ben regolati sistemi di simboli, che tutti si riducono alla constatazione del cambiamento ritmico o periodico delle cose esterne. Il punto di partenza di questa conquista non può essere che il nostro stesso presente, non già inteso, però, come il momento che scocca, l'attimo inafferrabile che rappresenta idealmente l'intersezione tra ciò che fu e ciò che sarà. Questo punto di transizione della corrente temporale, se anche deve essere ammesso in riguardo

alla realtà fisica non ha valore alcuno nella realtà psicologica, è una quantità assolutamente negativa per la coscienza, senza di che dovremmo concludere che la nostra vita reale è continuamente sospesa al momento fuggente, per modo da costringerci a camminare sul filo del rasoio di un *nunc*, che rappresenta l'incessantemente mobile punto d'incontro tra le due opposte onde, il passato che non vuole cessare di essere, e il futuro che vuole incominciare ad essere. Comunque pensiamo la direzione del tempo o come un urto, che, incalzando alle spalle, avvia ciò che è stato verso ciò che sarà, o inversamente uno sviluppo di ciò che non è ancora verso quello che fu, sempre però l'*ora* ideale è una vera irrealtà per il nostro spirito. Il suo vero presente, che è poi tutta la sua realtà, tutta la sua vita, il tesoro di un bene non creditizio e non sepolto, ma attuale ed attivo nella coscienza, è quella diretta massa temporale che è compresa nella sua totalità, che riempie e colora una porzione ben definita della nostra coscienza. Questo unicamente ci appartiene e forma tutto il nostro tempo disponibile. La sua differenziazione sta poi nella natura diversa degli elementi che formano il contenuto di questa durata, esperienze attuali, ricordi, aspettazioni. Ma tanto il passato quanto il futuro remoto o prossimo, lontanissimo o vicinissimo, per essere percepiti debbono trovarsi presenti alla coscienza, debbono formare il contenuto del suo momento attuale. Analizzando la percezione temporale giungiamo a questi risultati. Il presente è il punto di partenza, ma è anche in certo qual modo il punto d'arrivo in quanto è tutto il tempo, di cui possiamo disporre. Dipenderà soltanto dalla varietà degli elementi, che compongono il suo contenuto, perchè questo presente rimanga apprezzato veramente come tale, abbia cioè un valore pratico di presente e di attualità, come accade nella grande maggioranza dei casi, ovvero perdendo praticamente questo valore di presente si orienti verso il passato come ricordo o verso il futuro come speranza. Esaminando i fondamentali atteggiamenti dello spirito rispetto al tempo, abbiamo prima di tutto le sue forme pratiche, che sono realizzate dall'uomo che vive nel presente reale ed esteriorizza se stesso nello spazio, sia col piacere della vita sia col dolore della fatica. Produttore o consumatore di valori vitali più o meno elevati esso è pur sempre l'uomo del presente, il Faust che si sforza di tenersi solidamente attaccato al momento che passa, colui che è e vuole solamente essere. E veramente è questa

la vita nel verace senso della parola, la misteriosa energia di reazione ed azione che, inserendosi nel corso della realtà, perpetuamente la rinnova nella sua coscienza, evitando il tedio uggioso del rimpianto sterile e respingendo l'impaziente ansia del desiderio fallace. Qui soltanto l'uomo rimane sul solido terreno della realtà, e possedendo il presente egli possiede il reale, creando i più semplici e sicuri valori dell'esistenza. Non è forse per questa profonda saggezza, che lascia a ciascun spirito la libera scelta di quei diretti beni della terra, che più si attagliano alla sua natura (*trahit sua quemque voluptas*) e garantisce ad ogni istante il suo proprio appagamento, che sembra aver scritto il poeta:

" et dans tout ce qu'il boit et dans tout ce qu'il mange
il retrouve l'ambroisie et le nectar vermeil "? (1).

Al di là dei limiti assegnati dalla tecnologia alla estrinsecazione delle forze vitali nel lavoro economico, la più alta espressione di questa forma di vita nel presente, sostenuta dall'emozione, è l'arte. Fuori di questo prudente e sano realismo stanno o l'idealismo retrospettivo, che è caratterizzato dall'orientamento verso il passato, ossia la visione storica delle cose, ovvero quello prospettivo che è volto al futuro ed ha per espressione il pensiero religioso. Solo l'abitudine scientifica o meglio filosofica ci permette di superare l'uno e l'altro e di collocarci al di sopra del passato come del presente e dell'avvenire, conquistando la concezione *in toto* della realtà extratemporale, *sub specie aeternitatis*, come direbbe Spinoza. Ogni qual volta usciamo dal presente reale ed immediato, ci mettiamo sulle traccie o del passato o del futuro. Vi sono due possessi di questi tempi irreali, il pratico e il teorico. Il primo appartiene ad un campo di ricordi e di aspettazioni, che sono suggeriti dall'esperienza ed utilizzati per la vita, mentre il secondo esce dai limiti delle nostre esperienze personali e serve ai bisogni dello spirito. In questo caso il campo della previsione come quello della memoria si estende correlativamente alla conoscenza. Il passato diventa storia ossia sistema stabile di dati, sulla cui linea c'è possibile fissare a volontà un punto qualsiasi di ritrovo o di concentrazione. Il futuro diventa scienza ossia un sistema

(1) Baudelaire, *Les fleurs du mal*, 86.

stabile di previsioni, per cui possiamo sicuramente dedurre l'ignoto dal noto, l'effetto dalla causa, riconducendo il fenomeno alla sua legge. Tutte le genealogie e tutte le fenomenologie nel senso wundtiano assegnato a queste espressioni sono in funzione del tempo. Nella formazione del futuro sono importanti queste osservazioni. Il futuro immediato forse più ancora del passato prossimo è presente alla nostra coscienza nelle sue forme spontanee. Il bambino, che è facile a dimenticare, distraendosi dall'oggetto presente, e a perdere di vista ciò che sta vicinissimo a lui, è per così dire in continuo stato di attenzione aspettante. Checchè se ne dica il suo spirito è in caccia del nuovo. La volubilità infantile e quella primitiva sono troppo note. È vero che si potrebbero anche opporre i forti istinti conservatori e misoneici del bambino, il suo ostinato ritorno a ciò che ha lasciato indietro. La verità è che c'è nell'attenzione primitiva un'irrequieta tendenza alla instabilità con movimenti d'altalena avanti e indietro all'oggetto attuale; qualche cosa di simile a quello che accade del movimento degli animali, che pur non stando mai fermi allo stesso posto coprono una piccola superficie, ritornando sempre a calcare le proprie orme. Nè bisogna dimenticare a favore della persistenza del passato il fatto ben constatato dalla moderna psicologia, che le imagini nei processi mnemonici tendono a dilatarsi (1). Comunque è certo che nel bambino come nel primitivo la vivacità degli stati d'attesa è correlativa ad una grande angustia nel campo di previsione. Ciò può facilmente spiegarsi pensando che alla concezione del futuro concorrono due elementi di diversa natura: l'intellettuale (rappresentazione degli eventi) ed il sentimentale (desiderio o paura, attrazione o repulsione di essi). Ora è certo che i loro processi sono inversamente proporzionali, per modo che l'uno o l'altro di questi due elementi tende a prendere il sopravvento nella coscienza, stabilendosi in relazione di contrasto. Nel bambino ad esempio sotto l'impero del desiderio impaziente, che domanda l'urgente soddisfazione del bisogno, l'elemento rappresentativo passa in seconda linea, per modo che possa dirsi che solo il futuro immediato sia avvertito senza chiarezza di contenuto e senza precisione di localizzazione temporale. E questo può spiegare la facilità all'illu-

---

(1) Baldwin, *L'intelligenza* (trad. ital.), 178-179.

sione, la credulità e la forte fiducia nell'esito vicino, tutte qualità che caratterizzano l'atteggiamento dello spirito infantile di fronte alle cose avvenire, e che rendono giustificazione di ciò che potrebbe chiamarsi l'ottimismo costituzionale della mentalità ingenua e primitiva. È questa una vera semplificazione, che nell'intricato labirinto degli eventi futuri e nell'incertezza dei casi favorevoli od avversi, opera la nostra coscienza sotto la pressione di un desiderio mobile e capriccioso, che le mette per così dire ciò che sarà a portata di mano.

Ben diverso è questo senso del futuro quando esso venga riempiuto sopratutto di contenuto rappresentativo. Il suo dominio intellettuale esteso in base all'esperienza e all'induzione, guadagna tanto di larghezza quanto perde d'intensità. Più veduto che sentito, più teorico che pratico come avviene del passato che si spersonalizza, diventando storia, esso tende ad acquistare il valore di pura conoscenza, vestendosi di una certa filosofica apatia rispetto alle relazioni, che gli eventi in esso contenuti possono avere con le nostre condizioni personali, e finisce per assumere quello speciale aspetto di freddo ed impassibile decorso di fatti che caratterizza il pensiero astratto nelle serene contemplazioni od anticipazioni della scienza, quando pure non suggerisca nella persuasione della inesorabile caduta d'ogni cosa nel morto abisso del passato, e della implacabile necessità degli eventi, che il mistero del futuro matura per il tempo di domani, quelle abitudini mentali di scetticismo o di tranquillo pessimismo, che hanno la loro più potente espressione nella fredda parola dell'Ecclesiaste.

È possibile dunque investire il tempo della calda onda del nostro sentimento come paura o speranza, richiamare il passato con nostalgia, interrogare il futuro con fede e con angoscia, accasciarsi nello spettacolo delle cose morte, che furono, o esaltarsi in quello della vita, che sarà, compiere gli opposti miracoli della risurrezione o dell'apocalisse. Tali prodigi appartengono al pensiero poetico e religioso. Ma è anche possibile isolare la propria vita e il proprio interesse dalle cose temporali, e assistere come spettatori al dramma, che l'esperienza disinteressata spoglia della sua varietà apparente e riduce ad unità attraverso un incessante e sterile conato diretto a creare un mondo irrealizzabile, affermandone il ritorno continuo allo stesso punto di partenza, o anche la reale immobilità sottostante all'apparente varietà delle cose.

In tal modo lo spirito raggiunge l'identico e l'eterno che il mistico sente sotto il diverso ed il caduco, l'universale sotto il singolare. Di qui l'opposta tendenza; o vivere nel tempo attuale, momento per momento, atto per atto, ripassando nelle periodiche fasi, che costituiscono il ritmo del mondo, ovvero uscire da questo momento per vivere d'una più vera vita nel tutto, abbandonando la superficie tumultuosa delle acque per discendere a raggiungere nei profondi gorghi oceanici dell'essere la calma suprema e indifferente di un sicuro nirvana. Fuor di dubbio che le diverse concezioni della vita, le risposte religiose e morali al problema di essa sono per così dire in funzione del tempo. Ben sappiamo che ciò che potremmo chiamare il senso diretto della vita nelle fondamentali tonalità del piacere o del dolore, del sollievo o dell'oppressione, dell'interesse o della noia, costituisce il peculiare atteggiamento della nostra coscienza rispetto alla percezione del tempo, per modo che, passando da una vera accumulazione temporale, la quale si compie dal bambino e dall'adolescente colla mobile audacia, colla irrefrenata curiosità del loro spirito fatta di attive impazienze, di temerarietà spensierate e d'illusioni, e attraversando quella che può chiamarsi l'utilizzazione della maturità riflessiva, prudente e previdente, coraggiosa e perseverante, giungiamo a quella ruminazione mentale della vecchiaia nostalgica ed attediata, stanca e disillusa, in cui i ricordi, uggiosi inquilini della coscienza senile, contrastano così apertamente colle speranze, ospiti festosi che lo spirito giovanile si appresta ad accogliere con allegrezza. Altrettanto possiamo dire delle più costanti correnti mentali che formano il contenuto dei sistemi religiosi, filosofici e sociali.

La storia della filosofia vista sotto quest'angolo visuale, la temporalità e l'extratemporalità, si illumina d'una luce nova. I suoi termini antichi furono l'essere e il divenire, l'identico e il mutevole, il mondo delle idee e quello dei fenomeni (Parmenide ed Eraclito, Democrito e Platone). Aristotele ha, per il pensiero classico, dato la soluzione approssimativa del problema, colla sua dottrina della materia e della forma, della potenza e dell'atto, del motore e del mobile; nel suo principio dell'eternità del mondo egli concilia in una certa misura i contrari. Il mondo eterno è una sintesi tra la tesi dell'essere e l'antitesi del divenire. Del resto agli antichi era aperta anche la più comoda via della concezione ciclica delle cose, che può definirsi l'eternità nel tempo od anche inversamente

il tempo nell' ternità. Nel pensiero cristiano e ne' suoi antecedenti neoplatonici, il conflitto sta tra Dio e la natura, il creatore e la creazione, ciò che è in sè e per se stante, e ciò che è in altri e per mezzo d'altri. Emanazionismo, creazionismo, panteismo, dualismo, misticismo, ecco altrettante vie d'uscita offerte allo spirito religioso. La grande lotta intorno agli universali non è che l'aspetto logico e gnoseologico di questa stessa antinomia (1). Nella filosofia moderna sotto altri nomi riappaiono le stesse tragiche contraddizioni: la sostanza di Spinoza, il noumeno di Kant, la volontà di Schopenhauer rappresentano sotto diversi travestimenti verbali, tentativi disperati che lo spirito fa per forzare le bronzee porte del tempo e penetrare nei sacri recessi dell'eternità e dell'assoluto.

Ma inaspettatamente ecco nella moderna filosofia presentarsi una soluzione nuova per uscire dal secolare conflitto tra il tempo e l'eternità: non si tratta più di vedere questa opposizione nel mondo, nella realtà fuori di noi, in una parola nell'oggetto, bensì in noi stessi, nel soggetto, interiorizzandola, riducendola a due forme fondamentali della nostra vita spirituale medesima: la conoscenza e la valutazione. Tra il mondo conosciuto come essere ed il mondo sperimentato come valore è contenuta tutta l'antinomia tra l'assoluto ed il relativo, l'uno ed il molteplice, l'eterno ed il temporale. Le filosofie dell'assoluto contengono, come James ha molto opportunamente osservato, un'implicita negazione del tempo (2). Ciò che le caratterizza è un'olimpica trascuranza del contingente; quasi una suprema apatia di fronte all'incessante e incalzante fuggire delle cose. Guardando dall'alto di una universalità eterna, assoluta, ideale, la realtà s'impicciolisce e si riduce alle proporzioni miserabili dell'accidente, che non tocca l'essenza immutabile della sostanza. " Il razionalismo immobilizza tutto: movimento e cangiamento rimangono assorbiti nella soggiacente immutabilità, quasi forme di pura apparenza. Se voi accettate la beatifica visione di ciò *che è*, in opposizione con ciò che diventa, voi vi sentite come se aveste compiuto un dovere intellettuale; la realtà non è nella sua verace natura un processo, bensì una posizione stabile ed extratemporale. La vera conoscenza di Dio, dice Hegel, comincia quando noi

---

(1) Bubnoff, op. cit., 20.
(2) James, *A pluralistic universe*, 47 seg.

riconosciamo che le cose, come sono nella loro immediatezza, non sono vere „. L'extratemporalità dell'assoluto, ecco il carattere implicito d'ogni dottrina che fonda l'unitaria identità dell'Essere. Spinoza, il primo grande assolutista, che realizza il miracolo della più completa dominazione intellettuale distesa sul mondo, conclude con un immobilismo ascetico, che culmina nell'*amor Dei intellectualis*. Conoscere le cose e se stesso come parte delle cose in Dio, sottoporsi all'ordine naturale, che è il risultato di questa conoscenza, vincere ogni passione per realizzare ogni libertà ed accettare volontariamente la legge meccanica dell'universo, tutto ciò impresta alla filosofia di Spinoza un carattere di assoluta indipendenza dalle forme contingenti e mutevoli, che si realizzano nel tempo. Essa è una contemplazione *sub specie aeternitatis*, e nessuna veste le conviene meglio di quella geometrica, ossia quella della massima astrazione. Il mondo di Spinoza non conosce progresso, esso è dominato da un principio d'identità e di permanenza assoluta nella sua totalità. L'uno è tutto. *Ἓν καὶ πᾶν*. Solo le forme apparenti ed illusorie sono nel tempo. La sostanza, il reale è nell'eterno, sempre eguale a se stesso e sottratto ad ogni cangiamento.

Al contrario nel pluralismo il tempo è conservato come qualche cosa di reale, e nulla v'ha nell'universo di così grande o statico od eterno, che non abbia la sua storia. Acquistando individualità, acquista anche valore. Un mondo che fosse extratemporale, sarebbe per ciò anche impassibile e si rifiuterebbe ad ogni nostra simpatia. Esso in tal senso sarebbe estraneo a noi, come noi ad esso. Nè di fronte ad un tale mondo ci sarebbe possibile di realizzare la parola di Emerson: “ io abbandono me stesso alla perfezione del tutto „. Perchè *assoluto*, il mondo è uno e perfetto; mentre perchè *relativo*, è molteplice e difettoso. Come assoluto, ossia *sub specie aeternitatis* o *quatenus infinitus est* il mondo sembra respingere ogni nostra simpatia. In esso non c'è storia, non si compiono atti, non vi si suscitano odî nè amori, non bisogni, non desideri, non aspirazioni, non insuccessi nè successi, non amicizie nè inimicizie, non vittorie nè sconfitte. Solo conoscenza!

Tutto il contrario accade se il mondo è relativo; se il mondo è il campo delle nostre esperienze, allora le sue vicende hanno capacità di far sorgere il nostro interesse. L'essere finito ha bisogno di un mondo finito: “ tutte le categorie della mia simpatia sono annodate con un mondo finito e con quelle cose che hanno una

storia „. “ *Aus dieser Erde quellen meine Freuden und diese Sonne scheinet meinen Leiden* (1). Noi non abbiamo nè occhi nè orecchie, nè cuore nè mente per checchessia, che faccia parte di una pura descrizione, e la stagnante felicità dell'assoluto nella sua propria perfezione, ci commove così poco, quanto quella può commoversi di noi. Se noi fossimo semplici lettori del grande romanzo cosmico le cose ci sarebbero indifferenti, noi parteciperemmo allora del punto di vista dell'autore e riconosceremmo che le comparse sono così necessarie all'intreccio come i protagonisti.

Ma noi non siamo lettori: noi siamo personaggi reali del dramma mondiale. Agli occhi di ciascuno egli stesso è il protagonista e le comparse sono i suoi amici o i suoi nemici. Con altro più appassionato linguaggio Nietzsche veniva già alla stessa conclusione, quando combatteva in nome dei supremi diritti della vita contro quelle forme larvate dell'ideale ascetico, che si nascondono dietro il culto della scienza (2). Quando l'intelligenza non è stromento all'affermazione e all'espansione della vita, ma, fatta fine a se stessa, si converte in contemplazione, affettando un'olimpica indifferenza per il banale quotidiano avvicendarsi delle sorti umane, quando il saggio passa in prima linea di fronte all'eroe e pretende insegnare la virtù del puro conoscere, ben può dirsi che sia segnata l'irremediabile decadenza dei valori umani. Gli adoratori della scienza, gli idolatri della conoscenza non sospettano neppure quanto da vicino essi rasentino gli abissi più paurosi dell'ascetismo, in cui si smarriscono le più salde energie dello spirito. Sotto questo aspetto le pretese vittorie degli uomini di scienza sono pure illusioni. Tantochè si potrebbe affermare che il progresso stesso del sapere implica un'irrimediabile regresso dell'umanità. L'astronomia, per esempio, dice Nietzsche, da Copernico in poi ha servito a rimpicciolire l'uomo. Distruggendo l'errore geocentrico, com'essa ha fatto, e quello antropocentrico, come sul suo modello ha fatto in seguito la biologia dopo Darwin, il risultato ottenuto è stato quello di far discendere l'uomo dal piedestallo di grandezza, sul quale il sentimento degli antichi lo aveva collocato. È distrutto per così dire l'antico rispetto dell'uomo verso se stesso, e sostituito da un

(1) Goethes, *Werke*, IAbth., 14B., 80: *Faust*, I, 1663-1664.
(2) Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (*Werke*, VII, 473-477).

vago inconsapevole disprezzo per le sue origini animalesche. Kant aveva già detto: " l'astronomia annienta la mia importanza ". Quanto più il sapere allarga smisuratamente il suo campo di speculazione tanto più l'uomo perde di coscienza nel proprio valore. E non meno illusorio è il preteso conflitto tra la religione e la scienza. Ogni gnoseologia è una teologia travestita. Forse che la metafisica di Kant ha distrutto l'al di là? Ha anzi cercato la via obliqua per riaffermarlo scientificamente. Gli agnostici stessi adorano come Dio il punto d'interrogazione col quale pongono termine alla loro indagine dell'assoluto. La scienza non è poi tanto distante dalla religione come si crede. L'una e l'altra imprigionano l'uomo e l'avviliscono: questa a Dio, quella alla legge o al sistema, e l'una e l'altra uccidono il senso della vita, fondando il regno della relatività e della transitorietà, la schiavitù del passato o quella del futuro, sottraendoci dal reale, che è tutt'uno col presente.

Accrescendo il suo senso storico l'uomo si crea un'attitudine pessimista. L'atteggiamento del pensiero storico è retrospettivo, è il mondo offerto in ispettacolo alla nostra curiosità resa un po' scettica e un po' *blasée* dal suo flusso e riflusso continuo. C'è qui una esercitazione ascetica, che non ha nemmeno le grandi virtù di disciplina e di purificazione del vero ascetismo. Contro questo ascetismo degenere, contro questa comoda filosofia della serena e impassibile contemplazione che, divenuta l'abitudine intellettuale di una pseudoaristocrazia del pensiero moderno, gli suggerisce pe' suoi apologisti la felice definizione di oggettive poltrone spirituali (*objectiver Lehnstuhl*), si scaglia molto opportunamente Nietzsche, il grande apostolo della volontà di potenza. Nelle *Considerazioni inattuali* con un senso preciso della profonda crisi di coscienza che travaglia la nostra civiltà, Nietzsche ha fatta la diagnosi della malattia storica (1). Noi abbiamo l'ipertrofia del passato, la nostra è una vera malattia nel senso del tempo. Abbiamo perduto il giusto equilibrio, che ci deve essere tra il valore del momento presente e quello dei momenti che l'hanno preceduto o che lo seguiranno.

Per un lato l'enorme sviluppo degli studi storici ha acuito dolorosamente questo senso del passato, persuadendoci la disumana

---

(1) IDEM, *Unzeitgemässe Betrachtungen* (*Werke*, I, 283 seg.); *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*.

felicità d'andare a vivere nei cimiteri della storia, ricercandovi la compagnia della morte. D'altra parte non è educata in noi fino al parossismo l'abitudine della preoccupazione, la smania della previdenza, il fanatismo dell'anticipazione e quindi l'ansia crudele dell'aspettazione?

Per una parte siamo schiavi della tradizione, vittime predestinate al conservatorismo polveroso di tutto ciò che è antico. Cerchiamo gli antecedenti di tutto, vogliamo la giustificazione negli altri di ciò, che facciamo e pensiamo noi stessi, abusiamo di citazioni autoritative, ci proibiamo ogni spontaneità, ogni irriverenza; e d'altra parte sacrifichiamo il presente all'avvenire, imponendoci una rinuncia od una mortificazione nel corpo come nello spirito in nome del domani. Combattuti tra questi due opposti poli, la coscienza del valore immediato e per se stante d'ogni momento della nostra vita, ci sfugge (1).

Ibsen nell'*Hedda Gabler* ha reso efficacemente il contrasto tra i due uomini, quello delle cose morte, dei ricordi, dei fantasmi e quello delle cose vive, dei fatti, delle idee (2). L'animale, dice Nietzsche, come il selvaggio sono legati al piuolo del momento. Si può dire che per essi il tempo, il grande nemico della nostra felicità, che ci insidia la tranquilla serenità dell'attimo caduco, col tenace rimpianto fatto nella memoria di ciò che fu o non fu, e coll'irrequieta, febbrile, crudele ansia di ciò che sarà o non sarà, non esiste praticamente, ovvero è pacificato nell'assaporazione dell'ora. Il momento transitorio, ecco tutta la vita, la vera vita! Prima e dopo di quello nell'assenza del ricordo, nel torpore del desiderio, non può esserci che il nulla. Uccidere i ricordi, dimenticare, veder morire, estinguersi per sempre il momento che cade nel passato, questo può dirsi vivere in un modo non storico. Ma noi uomini moderni, pervenuti alla squisita coscienza storica, di cui siamo così orgogliosi, e che ci divertiamo a stuzzicare in mille modi sempre più perfe-

---

(1) Höffding, *Religionsphilosophie*, 47-51, 345.

(2) Ibsen, *Sämtl. Werke*, V, 115, 116, 120; 158-159. Tesman, il topo di biblioteca, lo spolveratore d'archivi, che sta preparando un libro sull'industria domestica brabantina nel medio-evo, esclama ingenuamente a Lövborg, che compone un volume sulle energie e lo sviluppo della civiltà futura: " Tu scrivi del futuro? Ma noi non ne sappiamo nulla. È strano, mai mi sarebbe venuto in mente un'opera simile! ".

zionati, noi curvi sotto il peso di un passato, che l'erudizione rende sempre più gravoso sulle nostre spalle affaticate, noi, realizzando la coscienza eraclitea del nostro proprio divenire, non comprometiamo in modo irrimediabile la felicità del presente, lacerati in due parti tra la preoccupazione degli antecedenti e quella dei conseguenti d'ogni momento che passa?

L'eccesso di questa ruminazione storica nell'individuo e nella stirpe implica una minaccia per i valori della vita. Volere è affermare l'avvenire, e rinnegare il passato. Tale è il supremo dovere degli uomini, questi frammenti del futuro. " Il presente ed il passato sulla terra, o amici miei, ecco per noi le cose più insopportabili, io non potrei vivere se non fossi un visionario di ciò, che fatalmente deve avvenire „. Visionario volontario, creatore, avvenire egli medesimo, e ponte verso l'avvenire, tale è Zaratustra. Una filosofia della volontà non può avere altro orientamento che questo verso il futuro. Il passato, ciò che fu, così si chiama la pietra che la volontà non può sollevare; per sottrarsi a questa trista prigione, quasi per uscire vivo dal sepolcro del tempo, Zaratustra insegna, per così dire, a volere all'indietro; e la volontà creatrice trasforma questo fatale: ciò che fu, in un: ma è così appunto ch'io aveva voluto. Al che aggiunge: così anche io voglio e vorrò (1). In altre parole si attua così la volontà che si libera, accettando il destino. *Amor fati.* E non c'è nessuna contraddizione in questa dottrina nietzschiana, che per una parte svaluta il passato, abolisce la storia e nello stesso tempo afferma la persistenza fondamentale del tutto, l'eternità del reale nel ritorno ciclico delle sue forme. Questa eterna identità, che persuade all'Ecclesiaste la vanità del tutto e gli presenta il mondo come una mostruosa ecolalia, o quale una monotona caleidoscopia, le cui combinazioni si ripetono entro un numero fisso, consola invece Nietzsche e lo esalta: *Eadem sunt omnia semper et ubique* (2).

Il segreto del suo ottimismo sta in ciò che la volontà ha voluto il passato, come il presente e l'avvenire; ha detto di sì a tutto il reale che è tutto il necessario.

Per quanto orientato verso l'avvenire, questo pensiero non co-

---

(1) Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (*Werke*, VI, 205-207; 243; 317).

(2) Fouillée, *Nietzsche et l'Immoralisme*, 183-184, 206-222.

nosce le ansie e le preoccupazioni di una eccessiva previsione, allo stesso modo che gli sono ignoti gli sterili tormenti del rimpianto. Avendo la volontà dato in anticipazione il suo assenso ad ognuno degli eventi contenuti nell'eterno ritorno, essa riposa nel futuro come sopra una sicura promessa.

È precisamente l'opposto della moderna malattia nel senso del tempo. Noi viviamo sotto la pressione enorme del futuro, perciò la caratteristica essenziale del nostro spirito è la preoccupazione. La coscienza, oppressa da questa nube oscura e pesante, ha perduto ogni diritto alla serenità. Si direbbe che l'uomo non abbia più alcun piacere a vivere, poichè mette tutta la sua cura a sopprimere il proprio presente a vantaggio d'un avvenire incerto ed illusorio, che si svaluta man mano, che viene incorporato nell'attualità dell'esistenza. Guardate alle presenti azioni degli uomini: quale spettacolo rivelatore della nostra reale miseria! (1). Chi è ancora tra noi capace di fare quelle semplici cose, che si chiamano passeggiare, leggere, pensare, senz'altro scopo che il puro piacere contenuto nell'esercizio dell'atto stesso? Oggi molti uomini entrano in una biblioteca o in un museo non per la ricreazione pacata e solenne del loro spirito, ma per l'affannosa ricerca dell'inedito e del raro, divorano volumi e capolavori frettolosamente per compilare note, comporre cataloghi, registrare nomi e date. Altri si caccia in uno scompartimento d'un treno o nella cabina d'un piroscafo per essere come un oggetto trasbordato da un punto ad un altro del globo, sopprimendo mentalmente e materialmente tutti i punti intermedi, sotto l'incubo di uno scopo, di un fine utile da raggiungere prossimo o remoto. Anche lo sport, anche il divertimento prendono questo carattere prevalente, nell'automobilismo, nell'alpinismo, nel turismo d'ogni specie, andare ad un certo punto, arrivare ad una data mèta in longitudine od altitudine, ecco tutto lo scopo; gli occhi fissi a quel traguardo, tutto il rimanente scompare, e scompare anche in questa continua caccia di qualche cosa,

---

(1) Goethe (*Wilhelm Meisters Lehrjahre*, VI, *Werke*, I Abth., 22 B., 335-336, 161) scriveva: che la gente si dedichi al lavoro, agli affari, o anche al piacere, sempre fa ciò di malavoglia; viviamo allo stesso modo che leggiamo un pacco di giornali, unicamente allo scopo di giungere alla fine. Questo mi fa ricordare un giovane inglese a Roma, che diceva una sera in società, con grande soddisfazione, d'essersi sbarazzato di sei chiese e di due gallerie „.

che trascende il presente, la gioia della vita nel senso diretto dell'attualità immediata. È il progressivo trionfo del transitorio nel campo dell'attività fisica come in quello dell'attività mentale e morale. I momenti successivi, in cui si svolge il nostro divenire, perdono ogni significato positivo ed ogni valore reale. Sono puri mezzi, semplici passaggi. Gli è in definitiva come se noi sopprimessimo la parte sostanziale della nostra vita a profitto dell'immaginazione e del sogno. Il futuro infatti non ha altra realtà che quella, che gl'imprestiamo nella nostra fantasia. Sempre più la vita assomiglia ad un viaggio fatto in treno diretto da A in Z, saltando tutte le stazioni intermedie. Non è la prima volta, che l'umanità ha contratto questa malattia nel senso del tempo. Coll'avvento del Cristianesimo e l'infiltrazione dello spirito messianico nella civiltà occidentale si creò un deprezzamento spaventevole dei valori attuali della vita e un rialzo fantastico dei fittizi titoli del futuro, garantiti dalla fiducia nei regni dei Cieli. Prendendo ipoteca sui beni del Paradiso, l'uomo cullò il suo spirito nelle speranze di una beatitudine eterna, che lo resero meno sensibile alle sofferenze e alle amarezze dell'esistenza terrena. Questa vittoria di un futuro religioso agì quindi, a parte tutte le stravaganze e i terrori dell'ascetismo, come un veleno neuro-paralizzante, una specie di morfina dell'anima. Non ostante una certa inquietudine circa il proprio personale destino *post mortem,* la vita finì per essere accettata come un vestibolo più o meno comodo, dove ognuno aspetta il proprio turno per presentarsi all'appello dinanzi al giudice supremo. Vestibolo, che poteva essere un tugurio od una reggia, un giardino od una prigione; tutti però vi prendevano l'abitudine dell'attesa rassegnata, guardando alla porta d'uscita od anche non guardandovi affatto, accettando la vita com'era, sicuri di trovare al momento opportuno un informatore od un custode, che si sarebbe incaricato di dar loro il salvacondotto per uscire liberamente e il biglietto d'ingresso per l'altro mondo. Del resto lo spirito d'adattamento, che non manca mai all'uomo anche nelle maggiori aberrazioni, non aveva forse trovato modo di affidare ad un certo numero di eletti, i santi, l'ufficio di facilitare colle loro preghiere e colle loro opere il difficile passaggio alla turba infinita degli altri, i peccatori? Impossibile negarlo, la mente umana è fertile di risorse anche nelle peggiori occorrenze. E questa è senza dubbio una delle trovate, che le fa più onore. In conclusione la fede nel-

l'eternità non riesce nella coscienza cristiana a svalutare la vita presente, anzi si potrebbe sostenere, che concorre a darle un sapore di dolce serenità e di calma accettazione.

Ben diverso è il moderno predominio del futuro, che è un futuro tutto terreno, immediato, realistico e sensibile. Esso agisce colla forza irritante e spasmodica dei tossici, che avvelenano il sistema nervoso in convulsioni tetaniche. Questo presentimento continuo di ciò, che deve accadere, non ci addormenta, ma anzi ci sveglia, ci eccita, ci tormenta di un perpetuo assillo. Noi soffriamo dell'insonnia spirituale. Nella preoccupazione vigile di tutte le ore e di tutti i minuti, non c'è più possibile abbandonarci alla vita. La diffidenza, la sfiducia di noi, degli altri e delle cose, empie per noi il mondo d'insidie e di pericoli. Siamo presi in una rete d'agguati e di congiure, dobbiamo spiare e prevedere, calcolare e anticipare, sacrificare e risparmiare, mettere ogni istante del presente a servizio dell'avvenire.

E ancora c'è questa differenza fondamentale. Il futuro è dal cristiano sentito nella sua totalità integrale, come un tutto inscindibile ed infinito, è l'al di là, e la sua sperata conquista si compendia in una parola sola, la salvezza. Il nostro futuro invece è fatto di parti, è composto di mille frammenti, è il domani, il dopodomani, tra un mese, tra un anno, è un proteo irraggiungibile, che inseguiamo nella foga assidua dei desideri. In un rinnovamento continuo di se stesso il futuro, che è fatalmente chiuso nel circolo angusto delle cose reali, che è sempre un *citra* rispetto ad un limite insormontabile, la morte, perde in forza di beatitudine e di riposo tutto quanto acquista di tangibilità e di possibilità. Vogliamo oltrepassare il momento presente per le promesse di un avvenire lusinghiero, ma pure in questo sforzo avvertiamo la distruzione, che facciamo di noi stessi, e l'avvicinarsi fatale verso l'abisso del nulla, che sta nascosto davanti a noi.

La nostra malattia è l'eccesso di anticipazione. L'attualità è oppressa dal peso crescente della possibilità. L'atteggiamento del pensiero orientale, questa divina e solenne calma, che non indugia nella ruminazione del passato, e non affretta nell'ansia precorritrice del futuro, non è forse altro che l'abitudine di separare il presente, di sentirlo nella sua discontinuità e nella sua unicità per modo da individualizzare il tempo, e costituire l'attualità della vita nella sua *splendid isolation*, disimpegnandola dal rimpianto e

dalla malinconia del ricordo, come dalla irrequieta smania del desiderio. Farsi spettatore impassibile del passato come del futuro, per chiudersi nella torre d'avorio del momento che passa, questa è la vera filosofia dell'Oriente (1). Il futuro non ci appartiene; come un tesoro inaccessibile ed inviolabile esso sta al di là della nostra mano. Il passato è morto, è un abisso senza fondo. Nella poesia di Omar Khayyam questa caratteristica orientale del senso del tempo è evidente. C'è qui una vera stasi temporale, che impedisce il ritorno al passato, che è come un sepolcro chiuso e non desta che orrore, e la corsa verso il futuro, che non è nulla, simile a un libro, su cui non c'è niente di scritto e perciò non può dare alcun affidamento di sè. Fede è sostanza di cose sperate, come dice Dante; siccome qui non si spera, non si ha nemmeno fede; la conclusione è logica. Non è impossibile che il fascino dell'ebbrezza ottenuto coll'uso delle bevande fermentate o cogli oppiacei abbia la stessa spiegazione. Questo particolare intossicamento deve avere per risultato la disgregazione della coscienza, la sua discontinuità, l'isolamento del momento attuale da' suoi antecedenti di ricordo e da' suoi conseguenti di tendenza. La felicità non sarebbe che la *mise en valeur* dell'istante, che viviamo. Schopenhauer ha detto qualche cosa di simile rispetto alla follia (2). Il bambino e il pazzo si rassomigliano in questo, che vivono d'una minore continuità spirituale, si isolano nel tempo, ricordano meno, e meno inducono e deducono per l'avvenire. In questo senso, perchè mancano di premesse e di conclusioni, sono meno ragionevoli. Non si attua la stessa cosa nel sonno?

Ogni filosofia dell'uomo, come individuo o come razza, è prima di tutto un problema di psicologia, che ha la rappresentazione temporale come presupposto. La vaga o distinta intuizione di essere qualche cosa di separato e diverso da ciò che forma il mondo, l'esterno a noi, ossia la coscienza dell'io di fronte al non io, non può forse ricondursi fondamentalmente al senso di durata e di successione, di permanenza stabile attraverso i mutamenti e gli spostamenti delle cose? C'è inizialmente in ciò, che chiamiamo l'io, il senso di essere il punto d'incontro od anche, se si vuole, di par-

(1) Köhler, *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, 18, 92.
(2) Schopenhauer, *Die Welt* etc., II, 226 seg.; III, 456 seg.

tenza delle diverse direzioni assunte dall'energie fisiche, che vengono in contatto con noi. Questa coscienza di un *quid* permanente fissato dal ricordo e determinato dalle tendenze, è per così dire l'alba della personalità, il soggetto allo stato nascente di fronte all'oggetto. L'aumento progressivo di questa auto-coscienza, di questo sentimento d'identità personale si afferma in relazione diretta colla maggiore appropriazione del tempo e troverebbe la sua spiegazione nel carattere eminentemente concreto e continuo della nostra vita spirituale (1). Ma chi c'impedisce di pensare invece l'io momentaneo, vero fondo della personalità emergente ad ogni istante dall'incontro coll'esterne forze del mondo, e la coscienza come una serie discontinua, una fuga di stati transitorii, che noi unifichiamo nella memoria, epitome mentale di ciascuna anima, in cui ogni fatto rappresenta alcunchè di unico e di non ripetibile? (2).

L'aumento della personalità è raggiunto dalla maggior coscienza temporale, e siccome la materia del tempo è il nostro stesso pensiero, così la personalità dell'uomo sorge dalla ricchezza, vastità e profondità del suo pensiero. Non in ciò ch'egli estrinseca, ma piuttosto in ciò ch'egli interiorizza, non nei processi di proiezione, ma in quelli d'introiezione, non nello spazio ma nel tempo, non nel fare ma nel pensare, non nelle opere ma nella fede, per usare un linguaggio mistico si realizza ed afferma la vera natura spirituale dell'uomo. In questo senso egli è potenza di fronte alla realtà della natura, che è atto. In questo senso lo spirito è il regno delle possibilità. Ciò che vi è di proprio nel carattere umano, ciò che ne costituisce l'espressione nel suo più alto valore è appunto la sua potenzialità ideale. Possiamo per tal via soltanto comprendere ciò, che di luminosamente vero vi sia in quella espressione di Nietzsche: *la volontà di potenza.*

L'uomo deve voler potere. In questa breve formula le tre parole fondamentali, le tre espressioni magiche e sacre per l'etica di tutti i tempi e di tutte le scuole si riassumono in una trinità indissolubile: dovere, volere e potere. Tutte le potenze sono nel-

---

(1) James, *Principi di psicologia,* 174 sg.

(2) Palagyi, *Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens,* 25, 42.

l'uomo, anche le prepotenze e perfino l'onnipotenza. Ciò ch'egli deve escludere dal suo animo è l'impotenza. L'uomo può, l'uomo è la creatura, che ha il maggiore numero di possibilità a sua disposizione, e appunto perchè l'uomo può, vuole e deve volere. In questo senso è spostato il fondamento della morale, che non può essere il dovere, ma il potere. L'imperativo categorico non è più devi, ma vuoi. Il dovere non è che un derivato del potere, nessuno dovendo ciò che non può, ma tutti dovendo volere ciò che possono. Geulinx è il vero precursore di questa, che può dirsi la concezione definitiva dell'Etica, quando scrisse: dove io non posso là io non voglio, *ubi nihil vales, ibi nihil velis* (1). Se l'uomo non fosse potenza, se la volontà non contenesse infinite possibilità di beni e di mali, di ciò, che è utile o dannoso, grande o piccolo, nobile od abbietto, l'etica non esisterebbe. Ma tutte queste possibilità debbono essere condotte all'atto, suppongono quindi il tempo come realtà spirituale. Ecco perchè, com'è stato veduto da Sidgwick e Royce, l'etica è legata strettamente al concetto di tempo, sia come passato e sia come futuro (2). Royce afferma energicamente: per lo spirito c'è diversità tra i modi dell'essere; il mondo degli eventi passati ha anch'esso la sua realtà (3). Ogni oggetto presente attualmente ai nostri sensi, in quanto è questo o quest'altro oggetto, la cui percezione desta il riconoscimento, ha valore anche come dato del passato, testimoniando anteriori stati di coscienza. Cancelliamo il regno del passato dalla nostra concezione del mondo reale, e noi riduciamo all'istante l'universo empirico ad una collezione di sensazioni, prive d'interpretazione possibile. I fatti futuri fanno parte della realtà e d'una realtà così prossima e così interessante per noi, che delle loro rappresentazioni noi facciamo gli oggetti delle nostre speranze e dei nostri timori. Essi ci suggeriscono la prudenza, sia quella che è il semplice e grossolano frutto del senso comune, e sia quella, che è il risultato di un'esatta previsione scientifica. Omesso il futuro dallo schema mentale dell'essere, tutto l'interesse umano sarebbe in pari tempo espulso

---

(1) Fischer, *Spinoza*[4], II, 35.

(2) Sidgwick, *The Metods of Ethics*, 269-270, 303 seg.; J. Royce, *The world and the individual*, II, 373 seg.; Fouillée, *L'évolutionisme des idées-forces*, 274; Id., *La psycologie des idées-forces*, 127-129; *La morale des idées-forces*, 37-38.

(3) Royce, op. cit., I, 402 seg.

dal mondo. E questo futuro non è concepito da noi come un corso di fatti imminenti irrevocabilmente. La volontà dell'uomo vi si inserisce ricca di tutte le sue possibilità, dando al corso delle cose future il valore della contingenza; senza che però questo elemento di contingenza possa togliere al futuro la sua realtà di fatto, di essere. Pel prigioniero, che aspetta la temuta sentenza del giudice, la sua sorte futura non fa meno parte della realtà, benchè dipenda dall'arbitrio altrui. Il futuro, non sotto il punto di vista de' suoi ignoti dettagli, ma concepito come la regione dell'essere, nella quale il presente si risolve (*is passing away*), considerato come quello, che contiene il termine di tutte le nostre speranze, il risultato di tutti i conati, la decisione d'ogni destino, ci appare così legato al presente nel mondo dell'essere, che il presente, scisso dal futuro, non soltanto perderebbe ogni pratico interesse, ma anche ogni comprensione teorica. In un mondo soggetto al tempo e al cambiamento, di fronte a qualsiasi oggetto, la domanda: che cosa è?, si collega logicamente ed inseparabilmente colle altre due domande: che cosa è stato?, verso che cosa tende? A me piacerebbe di dire perfino così: il passato e il futuro non solamente sono reali per lo spirito ogni qual volta essi sono presenti alla coscienza, ma il passato, oggettivamente parlando, è presente e perciò reale nelle cose stesse, in quanto esse non sarebbero quello che sono, se il loro passato non fosse stato, cosicchè possa dirsi che tutto il passato è in certo qual modo immagazzinato nell'attualità, come d'altra parte tutta l'attualità contiene la potenzialità, ossia il futuro è presente anch'esso nelle cose, implicito in esse e quasi si potrebbe dire *in nuce*. Per lo spirito poi la realtà del tempo ne' suoi diversi modi è un'esperienza diretta. Il regno dell'essere nella concezione temporale si integra nel presente, nel passato, nel futuro e nella loro reale continuità. Dicendo d'un uomo e d'un popolo ch'essi hanno un avvenire, un destino, noi ci riferiamo a questo aspetto futuro dell'essere come a un aspetto reale. Allo stesso modo noi spiamo il passato sul volto umano, o nei ruderi delle cose, rintracciandone le vestigia nella memoria, come presentiamo il futuro nella direzione, nella continuità degli sforzi e nella tendenza del volere presente.

In che senso è possibile assumere il tempo come concetto fondamentale di una filosofia della vita? Evidentemente in un senso spirituale. L'individuo, come la stirpe, ha la sua storia. Abbiamo

una storia perchè abbiamo una coscienza singola e collettiva di noi stessi, siamo nel tempo, che si svolge, che passa, come dice Boodin, sul mondo e lo nega (*creeps in to our world of description and negates it*), mondo di pura descrizione o di cose, ossia spazio, di fronte al mondo di narrazione o di fatti, ossia tempo (1). Lo spazio è per noi il puro contenuto del nostro mondo, ma il tempo, in quanto il nostro modo temporale di esperienza personale è sempre un modo di volontà, dà la forma per l'espressione di tutte le nostre intenzioni. Il mondo spaziale è la regione favorita del realismo, ma le idee assumono lo schema temporale dell'esperienza interna ed appaiono come un processo costruttivo. Il mondo visibile, abbracciato nella sua quiete, poco c'interessa in confronto allo stesso mondo, appreso ne' suoi movimenti e cambiamenti successivi. Nel moto incessante delle cose sta per noi tutta la loro bellezza, tutto il dramma, tutta la vita, e il significato dell'universo sottoposto alla nostra osservazione. Nella poesia la narrazione è più bella della descrizione. La considerazione statica delle cose (spazio) cede il passo a quella dinamica (tempo). E se lo spazio forma il teatro, la scena dell'universo, il dramma splendido e terribile del mondo si rappresenta dal tempo. Ma si può obbiettare: l'esperienza del tempo, la sua voce potentemente crescente nella nostra coscienza, ha valore d'una segnalazione d'allarme, sotto le forme svariate della tendenza e dell'aspettazione irrequieta, torbida e febbrile. La volontà, che si afferma, è sforzo. Non corriamo noi il rischio di essere le vittime di questo senso del tempo, gli schiavi del rimpianto, i servi dell'attesa? *Tempus omnia vincit*, siamo travolti dal suo corso incessante. L'uomo abbandona il solido terreno della realtà, di ciò che esiste (spazialmente parlando l'esistenza è la compresenza momentanea delle cose) per abbandonarsi alla corrente dell'ideale, di ciò che è memoria o speranza, passato o avvenire. Questo aspetto della coscienza sembra intollerabile al Buddismo e alla filosofia di Schopenhauer. Bisogna trascendere il tempo per restituire allo spirito la sua calma e serena immobilità, bisogna sottrarlo alla sua onda procellosa. Tutto il misticismo orientale ed occidentale coincide nello sforzo di questo annullamento delle forme essenziali del pen-

(1) Boodin, art. cit., 24-26.

siero, tempo e spazio. All'estasi di Abu Said, che scriveva, " il giorno e la notte erano scomparsi come il lampo, abbracciavo l'infinito del passato e dell'avvenire e in un tale stato mille secoli ed un'ora erano per me uguali ,, corrisponde l'entusiastico canto di Bernardo di Morlas, *de contemptu mundi*, in cui il poeta apostrofa l'Eterno colle parole: " *Tu sine litore, tu sine tempore* „ e contrappone le due vite con queste energiche antitesi: *hic breve vivitur, hic breve plangitur, hic breve fletur, non breve vivere, non breve plangere, retribuetur* (1).

Volendo contrapporre il punto di vista umanistico a quello, donde muovono le filosofie dogmatiche, Schiller sceglie questo terreno temporale come il più adatto alla sua dimostrazione (2). Egli dice: il pragmatismo non è una teoria retrospettiva: il suo valore dipende non dalla sua spiegazione del passato bensì dalla sua attitudine e dal suo orientamento presente riguardo all'avvenire. Il passato è omai morto e cristallizzato nel ricordo dei fatti, che lo compongono. Ciò che c'interessa di sapere è come dobbiamo comportarci rispetto all'avvenire.

Ma è poi vero che il passato sia un cadavere e debba considerarsi come un non valore? Bisogna qui distinguere due cose assai differenti; il passato della realtà fisica e quello della realtà spirituale. Nell'uno come nell'altro si tratta pur sempre di una realtà; il passato ci appare così fuori come dentro di noi analogo ad un vasto deposito di energie immagazzinate od una patrimoniale consolidazione della natura e dello spirito. Certo è però che se si accoglie quella considerazione della realtà fisica, che viene definita come un progressivo aumento dell'entropia, di fronte alla potenzialità futura, che è in via di divenire attualità presente, sta l'attualità presente, che diventata a sua volta potenzialità passata, per la legge della irriversibilità, rimane senza possibilità di ritornare indietro e di riconvertirsi in un'attualità. In questo senso ben può dirsi che il passato nella natura è bensì un valore, ma un semplice valore di posizione, un valore immobilizzato e inconvertibile, che ha raggiunto una condizione di equilibrio stabile, per modo che la sua pratica inutilizzabilità suggerisce il paragone

(1) Royce, op. cit., I, 171.
(2) F. Schiller, *Études sur l'Humanisme*, 235.

di un tesoro sepolto o di un deposito, che non può più essere ritirato e restituito alla circolazione. L'energia viva diventa energia di posizione e non inversamente. Il tempo lavora come un uomo, che risparmierebbe accumulando ricchezze, che vanno ad immobilizzarsi, esso consolida nel mondo un equilibrio di stabilità crescente. Se però può dubitarsi per tal ragione che il passato sia da definirsi come un valore nella natura, certo è valore nello spirito, è il valore della storia. Per lo spirito c'è per così dire riversibilità del tempo, perchè c'è creazione e non solo equivalenza di energie. La storia dell'individuo e della stirpe afferma appunto questo valore del passato (1). L'ufficio, che la memoria compie nell'economia del pensiero, ne rappresenta l'utilizzazione sotto forma di ricordi, disposizioni, abitudini; Aristotele meglio d'ogni altro riconobbe l'alto significato etico di questi valori di disposizione per la pratica della vita: essi soltanto sono capaci di far sbocciare nell'animo il fiore prezioso della virtù. Sotto un punto di vista totalmente diverso Epicuro riesce ad assegnare un valore positivo al passato come ricordo. Nel bilancio della nostra felicità i piaceri del corpo si trasformano attraverso ai processi della memoria in piaceri dello spirito. Tra gli uni e gli altri non c'è che differenza di durata, e mentre i primi sussistono solo in quanto continui l'azione di uno stimolo esterno sui nostri organi, i secondi si prolungano indefinitamente per effetto della memoria. Così, come potendo prevedere l'avvenire, pregustiamo il piacere, ch'esso ci riserva, rievocando il passato, assicuriamo ai godimenti momentanei un'esistenza, che ci accompagna per tutta la vita. Per tal via questa serena filosofia eudemonistica può giungere all'affermazione della superiorità morale dei beni passati, di cui conserviamo il ricordo, su quelli presenti, in quanto sono garantiti contro ogni possibile perdita: *certior nulla voluptas quam quae iam eripi non potest.*

Le moderne vedute sulla eredità individuale e sociale concor-

---

(1) Driesch, *Il Vitalismo* (trad. ital.), 134. Trevisanus espose la dottrina dell'istinto come un prodotto dell'immaginazione, una specie di sogno che proviene da un'oscura coscienza del passato. Bonnet anch'esso diede della memoria una spiegazione simile. Iohannes Müller riprende questo pensiero (che del resto ha sostenitori anche lo Schopenhauer e l'Hartmann), e finalmente Hering istituisce un parallelismo tra memoria ed eredità. Cfr. Weininger, op. cit., 149.

dano pienamente su questo punto col pensiero degli antichi maestri. Nelle abitudini, negli usi, nei costumi c'è dunque accumulazione di ricchezza fisica e spirituale, c'è valore positivo. Il passato è un capitale redditizio, al quale dobbiamo l'incalcolabile beneficio della esperienza e della predisposizione. È vero però che c'è anche in questa permanente azione di ciò, che non è più su quello, che è, un non lieve pericolo; si accumula il male come il bene: si determinano i movimenti utili del futuro od anche si contrastano i suoi progressi. La tradizione è una garanzia, un sostegno, ma è anche una catena, un impedimento. Culto, cerimonie, dogmi religiosi o giuridici sono i fossili della storia. La natura come lo spirito possono essere considerati quali musei, in cui si raccolgono non soltanto preziose ricchezze e rari cimelii, ma anche molti ridicoli feticci e fredde mummie impagliate.

È possibile dunque tracciare un solido bilancio dei valori del passato per ciò che riguarda l'umanità; prendono parte in esso valori materiali, fisici e fisiologici, e valori psicologici e sociali. Questi potrebbero elencarsi nelle sottorubriche de' beni morali, intellettuali, religiosi, giuridici ed estetici. C'è nella storia un tesoro di ammonimenti, di insegnamenti, di consigli, di suggestioni, di fedi e d'entusiasmi, di cui vivono e vivranno le generazioni successive. La mancanza di questo patrimonio spirituale ereditato dai secoli, che furono, caratterizza la povertà ideale delle novissime società extraeuropee e fa il maggior contrasto colla loro opulenza economica (1). Perciò la storia è quasi una religione: il ricordo infatti è stato in origine sovratutto un atto di culto: iscrizioni, monumenti, e scritture hanno il loro fondamento nella vita religiosa dell'umanità. Tutto il passato è sacro in questo senso: Nessuno ha il diritto di accostarvisi senza quella rispettosa solennità, colla quale si entra in un cimitero. L'irriverenza verso il tempo remoto, e la trascuranza delle sue memorie è colpa paragonabile in tutto all'oblio dei morti o alla profanazione delle loro tombe. È un dovere non dimenticare: e nella memoria è già un fondamento etico (2). In questo profondo senso di giustizia e di santità, che ispira il passato, sta il fascino del classico ed il suo va-

(1) Bisogna tenere aperte le comunicazioni col passato, con ciò noi introduciamo l'ideale nel reale. L'ufficio della storia è appunto questo.

(2) Weininger, op. cit., 157.

lore spirituale di fronte al moderno. Noi cerchiamo in esso la parola di verità e di saggezza, allo stesso modo che la testimonianza del diritto: *qui prior est tempore potior est iure.*

Il tempo opera quella misteriosa trasformazione delle cose, per cui esse passano dalla categoria dell'utile a quella della bellezza. La profonda origine psicologica di questo pregio spirituale dell'antico come bello o buono, vero o giusto o santo è senza dubbio la vittoriosa affermazione, che lo sforzo umano compie sul tempo. Lo spirito riconosce in queste cose se stesso ed il proprio desiderio primario ed universale d'immortalità. Hegel ha molto efficacemente proclamato questa stima, che l'uomo fa del duraturo, di fronte al caduco. Il ricordo, strappando gli avvenimenti alla corrente temporale, li dà in custodia alla storia; e questa consegna è una specie d'assunzione dell'effimero al duraturo e all'eterno. Tanto più vale una cosa, quanto più è indipendente dal tempo, quanto meno ne viene mutata (1). Tutto al mondo ha un pregio solamonte per quel tanto, che gli possiamo riconoscere di durata, e cose durevoli solo vengono apprezzate positivamente. L'immane sforzo, che lo spirito dell'uomo ha compiuto e tuttora compie per diverse vie allo scopo di dominare il tempo, ci persuade che è impossibile costruire una solida teoria del valore, senza subordinarne il concetto ad un principio di stabilità, almeno relativa, ossia alla totale o parziale negazione del transitorio. Che cosa infatti sono le grandi religioni, che cosa sono la più parte delle filosofie e la scienza stessa se non differenti sistemi d'immobilizzazione del flusso temporale, conseguita o almeno tentata mediante la scoperta di un al di là, la conquista dell'assoluto, la fondazione di una legge? La verità e la fede si rassomigliano sotto questo aspetto: entrambi sono una sicura e stabile presa di possesso dell'universo, un ordine imposto alle cose, che mette l'uomo al riparo dall'incertezza della contingenza e dalla sorpresa del caso. Per questo l'opportunismo, che è appunto la massima ossequenza alla tirannia del tempo, nella pratica come nella teoria, è massimamente spregevole. Non sono prese in considerazione le opinioni, che ci siamo formate più recentemente, mentre si sente il più grande rispetto per una fermezza bronzea, manifestata nella co-

(1) Id., *ib.*, 137 seg.

stanza d'un proposito, quand'anche fosse vendetta od ostinazione, allo stesso modo che c'inchiniamo riverenti dinanzi agli oggetti inanimati, che inspirarono l'oraziano *aere perennius* e i " *quarante siècles* " di Napoleone.

Il desiderio di dare pregio alle cose si esplica nella tendenza generale di emanciparle dal tempo, anche quando siano destinate a mutarsi, come avviene per ogni valore sociale espresso in forma di norma legislativa o contrattuale; come succede per la ricchezza e la proprietà, di cui pure riconosciamo il carattere transitorio, facendolo rientrare nella categoria dei beni terrestri. In ciò sta il motivo psicologico più profondo del testamento e dell'eredità.

Anche nella vita politica lo statista, il guerriero, che pur vivono nell'attualità, e il cui dominio cessa con la morte, tentano una sopravvivenza della propria opera effimera congiungendola con qualcosa d'imperituro, un calendario, un codice, una collezione, un monumento, un edificio (*saxa loquuntur*). Così pure economicamente parlando, si dà predicato di valore ad un oggetto, quando ci sia la possibilità, sia pur lontana, di temere che possa un giorno venire a mancare al nostro bisogno, talchè prezzo e tempo stanno in posizione contraria; se questo non minaccia in qualche misura l'esistenza di una cosa, quello non ha possibilità di determinarsi in nessun modo. Siccome soltanto cose durature, che aspirino all'eterno, s'impongono al nostro spirito, nasce per ogni ramo dell'umano operare un bisogno di vincere il tempo, d'immortalarsi. Sorge così un nesso del valore colla memoria. Quello che rimane degli avvenimenti nell'uomo è in proporzione diretta coll'importanza ch'essi ebbero per lui. È il valore che crea il passato, e solamente le cose cui abbiamo attribuito un valore psichico possiamo custodire nella memoria al sicuro dalla corrosione del tempo. La smania ardente che l'uomo di genio ha di superare la sua propria caducità, d'essere eterno, è la sua stessa volontà di valere.

Su queste premesse non sarebbe impossibile foggiare una dottrina nuova del dovere, quando questo venga compreso come una necessità suprema di sincerità o di verità verso noi stessi. Per mettersi in questo rapporto con la verità ed inibirsi la menzogna, bisogna che lo spirito possegga qualche cosa d'indipendente dal tempo, d'invariabile, per cui l'azione trascorsa gli si propone con la stessa attualità ora come in passato; come gli si proporrà in futuro. Di qui sorge il sentimento della responsabilità e quello

del rimorso. Solo in questo senso la morale diventa pienamente autonoma. Una stessa comune esigenza starebbe in tal caso a base della logica e dell' etica, come Kant ha profondamente veduto, il bisogno assoluto che la ragione ha di non contraddire se stessa! (1).

In che senso può dirsi che il futuro sia un valore? (2); nel senso abituale del credito, della fiducia, che riponiamo negli eventi, i quali sono contenuti nella sua vasta regione di possibilità. La fede è regina di questo regno e sua ministra la speranza (3). E l'una e l'altra sostengono la parte essenziale nel gran dramma della vita. Il futuro è appunto un valore in quanto può essere scontato. E ciò che chiamiamo espansione ed affermazione della vita, nei più semplici come nei più complessi sistemi della previsione, è precisamente questa progressiva utilizzazione del futuro, questo maggior sconto, che facciamo in ogni momento del presente dei valori avvenire. Tessiamo la trama della vita su tre fili robusti, il ricordo, il desiderio e la speranza. Senza l'esperienza del passato, che stimola il desiderio presente, non spingiamo lo sguardo curioso verso il futuro. I valori del presente per l'individuo e per la razza sono quelli, che la coscienza avverte immediatamente, sono i suoi interessi diretti, ed agiscono con una più forte spinta sulle oscillazioni barometriche della nostra personalità. Ognuno di noi è sotto questo riguardo tenace difensore e conservatore dello stato presente. La statistica s'incarica di fare e rivedere periodicamente il computo di questi valori, sia nella parte positiva come in quella negativa, acquisti e perdite, dare ed avere

---

(1) Id., *ib.*, 140 seg., 158.

(2) Anche in senso biologico; Driesch, op. cit., 272: " il destino degli elementi organici (di ciascuna cellula del germe) è ciò che può dirsi il loro valore prospettivo *(prospektive Bedeutung)* „. Cfr. dello stesso A., *Philosophie des Organischen*, I, 76-77, dove si illustra il concetto di potenza prospettiva o potenzialità, come destino possibile o potenziale d'un elemento embrionale, allo stesso modo che il valore prospettivo ne è il destino attuale o reale: le due cose possono o no coincidere. L'esperimento, modificando le condizioni normali dello sviluppo, pone il germe nella possibilità di manifestare attitudini che in condizioni normali non avrebbe manifestato.

(3) Fede è sustanzia di cose sperate, — ed argomento delle non parventi; — e questo pare a me sua quiditate (Dante, *Parad.*, XXIV, 64-66); Höffding, op. cit., 223.

delle nostre ricchezze materiali e morali. L'esposizione di questi valori e la redazione delle loro tavole costituisce il compito più importante, affidato ai dirigenti della vita sociale. L'umanità visita e conteggia i suoi tesori, come uno zelante amministratore fa quotidianamente il suo stato di cassa. Ma i valori del presente non sono statici, ma dinamici. Il più urgente problema, che li riguarda, è quello della loro creazione, della loro produzione crescente e della loro applicazione. La giustizia è il problema dell'equa partecipazione al movimento dei valori, fatta a tutti coloro, che hanno concorso a crearli, e nella misura appunto del loro sforzo creativo. In questo senso la giustizia distributiva è contrattuale. In quanto poi essa è anche la garanzia del rispetto e della conservazione dei valori è giustizia repressiva o riparatrice. La pena dev'essere tutela dei valori, della vita e coazione alla loro reintegrazione per parte dei distruttori. Anche la scienza dell'educazione umana è direttamente impegnata al riconoscimento dei valori attuali. Bisogna utilizzare la vita e goderne le capacità quotidiane. Il problema d'una pedagogia, che, tenendo conto della transitorietà delle tendenze e della specificazione degli istinti nel tempo, metta in esercizio ed in attività le attitudini e favorisca lo sviluppo e l'affermazione dei successivi momenti vitali, è senza dubbio il più urgente ad essere posto e risoluto. È evidente però che qui si ha, eticamente parlando, maggior campo di conflitto. Dobbiamo assegnare al presente un valore puramente o almeno prevalentemente transitivo, ovvero dobbiamo riconoscergli nella sua stessa caducità e continua rinnovazione un carattere sostanziale e finale? Qui si apre l'irreconciliabile dissidio, la lotta fra i valori del presente e quelli del futuro. L'uomo espia qui la superiorità intellettuale della sua natura. Questo triste acquisto di una scienza fatale del bene e del male, che l'uomo ha, secondo il mito edenico, strappato volontariamente al suo Creatore divino, è appunto la crescente sua facoltà di prevedere il futuro (1). Per essa l'inquietudine, il desiderio, la paura di ciò che deve accadere, l'acuta smania di anticipare e di conoscere, di superare il presente, hanno fatto irruzione nel suo animo, con tutto il corteo delle impazienze, dei malcontenti e dei dubbî.

---

(1) Ebbinghaus, *Précis de Psychologie* (trad. franç.), 252.

Il presente è insoddisfazione, è transizione, è ponte continuamente percorso in avanti dal desiderio e all'indietro dal rimpianto; ponte sospeso sull'abisso del tempo, sotto vi mugge il torrente vorticoso della vita, mentre il carico crescente delle preoccupazioni e dei rimorsi minaccia sempre più la rovina della sua fragile costruzione. " *La prévoyance, voilà la véritable source de toutes nos misères* ", esclama Rousseau. " Non augurarti, conferma la saggezza orientale, uno sguardo troppo penetrante, perchè se ti fosse dato di vedere i morti sotterra, non potresti più sopportare la vista dei fiori " (1).

Le correnti intellettualistiche e razionalistiche, abbiano o no un colorito religioso, sono sopraffatte da un pregiudizio comune rispetto al problema del valore. Esse guardano alla totalità assoluta dell'esistenza, non ai suoi valori momentanei; di qui le loro caratteristiche tendenze a creare un fine ultimo e a sottoporre ad esso tutte le espressioni della vita. Di fronte stanno le opposte concezioni utilitarie e prammatistiche, che attualizzano il tempo. In faccia al valore totale o finale è affermato il valore d'ogni momento della vita. Da una parte il sacrifizio del presente al futuro, e conseguente monito etico-economico dell'astensione, del risparmio, della previdenza; dall'altra il *carpe diem*, la vita a credito, lo sconto del futuro. Sembra più ragionevole e più equa in questa lotta tra presente e avvenire una soluzione intermedia. Allo stesso modo che abbiamo riconosciuto valori del passato, dobbiamo anche concludere affermando valori del futuro. La coscienza ha la capacità di ravvivare le cose morte, di cavarle dal loro sepolcro, di prestar vita al ricordo e creare i valori della storia. È vero che non senza pericolo per la vita, lo spirito va ad abitare i cimiteri del passato. Ma da questi avventurosi pellegrinaggi nel regno dei morti l'anima dell'uomo esce talvolta vittoriosa ed accresciuta nelle sue forze morali.

Così c'è anche molto pericolo nelle anticipazioni e nei sogni chimerici del futuro, ma ciò non toglie che speranza e fede siano i più potenti strumenti di vita, i due massimi moltiplicatori di

(1) Lucano, *Pharsalia*, II, 4-6, 14-15: Cur hanc tibi, rector Olympi, | sollicitis visum mortalibus addere curam, | noscant venturas ut dira per omina clades? | Sit subitum, quodcumque paras; sit caeca futuri | mens hominum fati; liceat sperare timenti.

energia nella pratica economica e morale. Viviamo dunque nel futuro, se questo suo possesso può accrescerci il dominio del presente. L'avvenire deve servire all'arricchimento del nostro presente; non questo deve impoverirsi per il vantaggio di quello. E la capacità che il nostro futuro possiede per compiere questo ufficio è veramente incalcolabile. Le speranze, che Alessandro tiene in riserbo per sè, valgono più assai che non i beni ch'esso distribuisce a' suoi amici. In questo senso può dirsi del futuro ch'esso è più ricco del presente o almeno di certi aspetti del presente. Questo è, per così dire, un seme, mentre quello è una messe. Appare quindi evidentemente erronea l'ingenua giustificazione che Böhm-Bawerk vuol dare dell'interesse nel prestito, quasi un compenso al progressivo impoverimento del futuro economico. Non si tratta d'un giusto premio assegnato a colui, che, sapendo astenersi dal godimento immediato, rinunzia al bene presente per un vantaggio futuro. Questa è stata la interpretazione tradizionale applicata senza distinzione dell'interesse economico e di quello morale nel campo dell'economia come in quello della teologia. Si tratta invece, dice Böhm-Bawerk, di una necessaria integrazione, che l'interesse compie sul capitale, soggetto nel processo del tempo ad un sistematico depauperamento. Il presente è una ricchezza maggiore del futuro (1). In realtà ciò non è assolutamente vero. Per il fatto stesso della produzione il futuro segna in generale un aumento nella ricchezza. Se cento lire oggi sono una maggior ricchezza che le stesse cento lire domani o fra un anno, ciò non dipende dal fatto che il presente valga di più del futuro, ma anzi precisamente dall'opposto. Ogni capitale risparmiato, concorrendo con la sua applicazione ad una produzione ulteriore, appunto per la sua funzione moltiplicatrice di ricchezza, tende automaticamente alla sua progressiva svalutazione, e allora l'interesse può considerarsi come un mezzo atto a raggiungere lo scopo della reintegrazione indiretta del suo valore.

Capitolo interessante di psicologia sarebbe quello, che ci descrivesse in qual modo l'uomo sia venuto acquistando questa maggior coscienza della ricchezza contenuta nel futuro, ed abbia fatto di esso il campo di esercitazione della sua intelligenza e della sua volontà,

(1) Böhm-Bawerk, *Kapital und Kapitalzins*, II, 135 seg., 381 seg.; Berolzheimer, *System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, IV, 121-125.

nonchè il regno preferito de' suoi valori. La prudenza ha insegnato alla mano il rispetto del fiore per il desiderio del frutto, la prodigalità del grano per l'avarizia della spiga; circondando di protezione il futuro e proclamando nell'embrione la *spes hominis*, ci siamo assicurata la vittoriosa sopravvivenza di noi stessi e la progressiva estensione della vita. Il piacere contenuto nel rischio militare ed economico, che è poi quello stesso del gioco d'azzardo, l'ineffabile voluttà dell'ignoto, il fascino dell'inatteso e dell'impreveduto, costituiscono un altro opposto elemento della stessa orientazione spirituale verso l'avvenire. In questo modo l'uomo ha creato la categoria dei valori fiduciari. Fede religiosa e fede economica hanno la stessa base comune: desiderio e speranza rappresentano le più attive palestre dell'allenamento spirituale dell'uomo nella direttiva del futuro. Tomaso Gresham, che crea il *Royal Exchange*, e Biagio Pascal, che applica il calcolo delle probabilità alla conquista del Paradiso, giungono allo stesso risultato.

L'uomo ama credere alla libertà non solo in se stesso, ma anche nella natura; in tal modo la vita si arricchisce di tutte le combinazioni di una lotteria. Il capriccio della fortuna e l'incerto esito della sorte alleggeriscono il peso della responsabilità ed allentano la catena del destino; abbandonando allo zig-zag casuale degli eventi il corso dell'esistenza, ci sembra di accogliere dentro di noi una maggior copia di vita. Questa moltiplicazione delle possibilità implicita nella contingenza è appunto la risorsa, che giustifica la fede della libertà di fronte al determinismo, " ammettere la contingenza è trasformare l'universo in una intrapresa di società anonima, Dio, e C.[ia] limited, senza l'assicurazione contro gli accidenti ", dice argutamente Muirhead (1). Ma l'uomo preferisce il rischio di questa impresa, che è la vita dell'universo, ad un sistema totale di previsioni e di calcoli anticipati, che gli paralizzerebbero ogni spontaneo movimento verso il futuro. Bisogna poter inventare la propria vita, bisogna che ogni momento di essa rappresenti per la coscienza un atto di innovazione e di creazione. I beni futuri creati dal sistema delle nostre previsioni, collocati sulla terra o nel cielo diventano oggetto di speculazione. Il valore sociale della promessa nasce da questa fede in ciò che dev'essere, in ciò che

(1) Schiller, op. cit., 535.

sarà. In essa si afferma pel nostro pensiero la solidarietà delle cose e degli atti nel tempo e nello spazio.

Il lato etico del problema si presenta in questi termini: ciò che importa alla pratica morale non è tanto quello, che l'uomo ha fatto (valori del pentimento) e nemmeno quello che farà (valori del proponimento), ma quello che fa. I valori morali e giuridici sono sovratutto di attualità. Con questo non è esclusa però dalla coscienza morale e politica l'importanza del passato e del futuro per la totalizzazione della vita spirituale, come anche per la sua moltiplicazione espansiva oltre gli angusti limiti della momentaneità, ma la si accoglie solamente in funzione e subordinatamente al presente (1). Il passato vale come acquisto e consolidazione di abitudini, formazione di carattere individuale e collettivo. Il futuro è il campo d'esercizio della nostra volontà. L'espressione di Royce (2) che il tempo possa concepirsi in termini di volontà, e ch'esso sia da considerarsi dal lato interno del soggetto come la forma stessa del volere, in opposizione diretta al pensiero di Schopenhauer, che esclude il tempo dalla volontà, è di una verità profonda. Il mondo è temporale in questo senso ch'esso tende. La sua realtà è appunto in questo stato di tensione continuamente rinnovellata. Noi stessi non siamo che tempo, ossia coscienza di volontà in tensione sempre verso qualche altra cosa. Ed appunto perchè ogni stato attuale è fase transitoria verso un altro stato successivo, ogni fatto temporale è essenzialmente per la nostra coscienza un punto di passaggio, e perciò qualche cosa che è più o meno incompiuta, imperfetta, insoddisfacente. Sorge per noi così la coscienza del difetto, o del male, inteso agostinianamente e leibnizianamente, quale mancanza di bene, onde il desiderio e lo sforzo della volontà verso

(1) F. RAUH, *Études de morale*, 122, nè il prestigio del passato nè quello d'avvenire s'impongono alla coscienza, la questione ch'ella pone è quella del momento. La storia è incorporata in noi, se la credenza antica non ha eco in noi, la pratica la distrugge. Il passato è indifferente a chi vuol agire (131). Esso non vale se non in quanto si riattacca al presente e vi agisce (204). L'uomo si accontenta di vivere la vita, dettagliando per così dire il proprio ideale in rapporto alla necessità dell'azione (474). L'avvenire è l'ideale del presente proiettato in avanti dall'imaginazione. Di questo avvenire assumiamo quella parte che serve al presente (478-479).

(2) ROYCE, op. cit., II, 132 seg.; COHEN, *Ethik des reinen Willens*, 101, 376-378, 411.

altri possibili, e la persuasione dell'*ultra*. " Il futuro della nostra esperienza diventa così la regione, verso cui andiamo nella nostra umanamente finita insoddisfazione, cercandovi la più piena espressione di noi stessi. Questo futuro che preme sul presente gli dà quel particolare colorito di tendenza e di sforzo, che caratterizza la coscienza della perfettibilità ".

Il tempo per tal modo possiede per eccellenza il tipo idealistico dell'essere. Naturalmente però il tempo avvenire intanto ha valore per la mia coscienza personale, in quanto è vissuto ossia è congiunto in un sistema di relazioni con me. Nel sonno o nella morte non c'è propriamente futuro, perchè non c'è relazione possibile colla mia volontà e colla mia azione. Così inteso il futuro è quel regno dell'essere, nel quale si potrà esprimere la mia volontà, o nel quale altre finite volontà, ch'io sento vive e possenti attraverso il contrasto sociale o la mia conoscenza della natura, come contemporanee o successive alla mia, si esprimono od esprimeranno. Mai però questa espressione raggiunge la sua pienezza, quindi insoddisfazioni e tendenze verso stati ulteriori. Tale è l'epitome di ciascuna esistenza finita e conscia nel mondo temporale; insoddisfatto d'ogni *ora*, lo spirito si volge ad un *poi* continuamente nuovo. Il progresso, prendendo questo vocabolo nella sua comune accezione di marcia in avanti, è un aspetto dell'ordine nel tempo, ogni suo momento è insieme una decadenza. Qualunque acquisto rispetto al futuro è una perdita rispetto al passato. Ad ogni istante qualche nuovo importante segno viene toccato, ma anche qualche altra cosa viene abbandonata alle spalle. Nessun progresso in quanto sia un cammino nel tempo, può avere un valore assoluto ed universale, nel senso cioè che il mondo temporale, che costituisce la totalità della nostra esperienza, venga a trovarsi in condizione sotto ogni aspetto migliore di quella, in cui si trovava prima. Vi sono nel corso del tempo perdite come vi sono guadagni, irreparabili consumi di beni spirituali e di beni materiali, aumenti e diminuzioni di valori. Sarebbe forse il mondo un'addizione progressiva di ricchezze? Questa concezione migliorista si assomiglia molto al programma finanziario di una società mercantile, e non potrebbe meglio tradire nel suo spirito d'affare la equivoca impronta della sua bassa origine commerciale. Quando mettiamo il tempo in faccia all'ordine morale, sollevando la domanda se il mondo migliora nel tempo, noi commettiamo il grande errore di applicare alle cose

un sistema metrico, che vale solo pel nostro spirito. Il mondo non è una cassa di risparmio, in cui noi facciamo dei depositi, sui quali ci vengono pagati degli interessi annuali. L'universo non è nemmeno la nostra banca d'anticipazione e di sconto,.su cui possiamo tirare delle cambiali e prendere degli acconti. Questa ricchezza del passato e del futuro è soltanto nella nostra coscienza e non nelle cose. Posto che il mondo migliori nel tempo questo sarebbe possibile solo relativamente al nostro spirito, in quanto cioè noi avremmo coscienza del suo divenire progressivo.

Il futuro potrebbe in tal modo essere il completamento del presente. Ma se anche questo non fosse, se il bilancio del tempo si chiudesse ad ogni momento con la perfetta equazione tra i guadagni e le perdite, rimane pur sempre la verità di questo atteggiamento avvenirista dello spirito. Fuori di esso nessun sistema etico è possibile. Tempo futuro come regione di possibilità, bene morale che conta tra i suoi possibili, ed umana condotta o volontà, che deve farlo uscire dalla possibilità per tradurlo nell'attualità: ecco la triade, in cui si assomma il concetto di legge morale. Il precetto che contiene il dovere ed implica il conseguimento di uno scopo, l'ascensione ad un certo grado del futuro morale, l'ideale conquista di una mèta, tutto ciò è subordinato alla realtà del tempo. Il medesimo può dirsi da un punto di vista economico, giuridico e politico. Ogni qualvolta parliamo di risparmio, assicurazione, contratto, supponendo il sacrificio del presente pel bene futuro, ovvero nei casi opposti di prestito, d'ipoteca, di sconto, dove il presente sfrutta l'avvenire ne' suoi maggiori guadagni, imponendo al futuro un giusto onere e mettendo così una relativa perequazione tra le diverse porzioni del tempo, subordiniamo la nostra pratica alla sua realtà.

CAPITOLO IV.

Il conflitto tra il caduco e l'eterno — L'orientazione spirituale nel tempo — Il trionfo dell'attualità.

Lo spirito esprime se stesso e la sua storia nel mondo in termini temporali. Questo concetto del tempo è veramente la più meravigliosa creazione della coscienza: e data la sua egemonia filosofica è facile comprendere ch'esso abbia dovuto nel corso storico del pensiero umano diventare il campo preferito delle sue grandi manovre spirituali. Nella filosofia degli antichi, presso i quali prevalse il concetto di un universo limitato nello spazio, il tempo sconfitto dall'eternità finì per essere relegato nell'apparenza. Il fondo della realtà eguale ed immobile negò sostanzialmente il tempo o prese nome d'identità assoluta. Così il divenire fu generalmente parlando sacrificato all'essere (1). La teoria della fissità si ricollega nel pensiero classico col concetto di un mondo quale opera d'arte, il cosmo, che è quasi un vivente organismo composto sopra misure fisse e poggiato sopra un ordine immutabile. Lo scopo della scienza è appunto questo: liberare quel fondamento di ordine, di stabilità e di legge, che costituisce l'universo nella sua piena realtà, dal caos ingannevole delle impressioni sensibili. La teoria platonica delle idee e quella aristotelica della forma esprimono questo modo di vedere. Al di sopra del tempo c'è un essere superiore, l'universale, l'eterno; dalla concordanza con questo essere viene tutta la verità dei concetti, verità che dal pensiero si comunica all'azione, dirigendola verso immutabili fini. La scienza è una trasposizione dal mondo del divenire in quello dell'essere, e l'essere passa sempre prima del divenire. Le forme agiscono fuori del tempo come mo-

---

(1) Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, 251-253.

delli e forze fondamentali delle cose, passando inalterate attraverso tutto il processo cosmico, che non ha nè principio nè fine. La lotta tra materia e forma, la resistenza della prima alla seconda e la sua ribellione dopo esserne stata più o meno a lungo domata, riconduce all'informe originario. Deve quindi la forma ricominciare a dominare la materia, di qui il cambiamento continuo, la nascita e la distruzione perenne d'ogni cosa. Dovunque è trasformazione, i corpi celesti si spostano, le acque circolano, gli esseri viventi nascono e muoiono, i popoli sorgono e decadono. Ma questa stessa perpetua mobilità, questo flusso perenne d'ogni cosa serve anzi di conferma alla dottrina della fissità, che ha finito per prevalere nel pensiero antico sull'opposta dottrina della continua trasmutazione. Gli Eleati hanno finito per sconfiggere gli Eraclitei; l'identità è il fondo dell'universo. Infatti ciò che più caratterizza la concezione greca è questa idea di ritorno, di ciclo in ogni ordine della fenomenalità. Le sfere celesti compiono i loro moti periodici e ritornano dopo il grande anno cosmico al punto di partenza. Nulla in realtà si è mutato. La successione infinita dei movimenti circolari, ecco il contenuto identico della storia. Epicuro stesso, di cui a torto si vuol fare un precursore del moderno evoluzionismo, esprime in sostanza lo stesso concetto: il suo progresso è chiuso in un ciclo di fisiche ed umane ascensioni e di correlative decadenze (1). Al di sotto del moto apparente c'è dunque fissità e calma. Questo conferisce forse alla civiltà antica e sopratutto all'arte quella profonda, impareggiabile espressione di riposo e quasi direi di sicuro possesso dell'eternità, che forma ai nostri occhi il suo fascino maggiore.

Manca la coscienza di uno sforzo, d'una tensione verso l'indeterminato e verso l'infinito, manca perfino, a parlare esattamente, la preoccupazione di un avvenire ignorato. Chi si move in un circolo anticipa tutti i movimenti successivi in un ordine perfetto. L'aspettazione di un imprevisto non ha valore per lui. C'è però in compenso l'intima persuasione di possedere in ogni momento del tempo l'intera eternità. Nella scala dei valori il bene è ciò che non muta, il male è ciò che varia. Però il forte senso realistico, e la mirabile finezza estetica dei Greci preservarono lo spirito

(1) Guyau, *La morale d'Épicure,* 154-171.

classico dal totale naufragio in quell'idealismo illusionistico ed estatico che è proprio degli orientali. Esso non perdette mai il contatto colle cose. La natura esteriore esercitò sempre una troppo grande attrattiva sull'uomo ellenico per convincerlo appieno della sua radicale vanità. Anche l'idealismo platonico è in fondo un realismo concettuale, e i fenomeni del mondo sensibile attuano un sistema di simboli, in cui attraverso la bellezza delle forme si esprime l'immutabile verità delle idee. Solo nell'Oriente lo spirito ha saputo sottrarsi in modo definitivo all'impero del tempo per conquistare l'eternità. Il pensiero antico non era potuto uscire dal magico cerchio di un'evoluzione circolare delle cose e degli eventi umani. Il periodo era stata la sua formula definitiva. Anche quelli, che non chiudono gli occhi alle mutazioni e alla crescente complessità della vita (Tucidide, Epicuro, Polibio), ritornano pur sempre all'idea preferita dei cicli e della grande ruota del mondo. Eterno flusso e riflusso, movimento d'ascensione e di discesa, la storia alterna degli individui e dei popoli non offre altro spettacolo ai loro sguardi (1). La vita è un mare, immobile o tempestoso, torbido o sereno, la sua natura non soffre in realtà nessuna modificazione sostanziale, contenuta com'è sempre negli stessi confini. Dall'osservazione del mondo esterno venivano allo spirito degli antichi continue suggestioni, che sempre più lo persuadevano di questa fede. Le vicissitudini dei fenomeni astrali, il corso del sole, il ritmico moto

---

(1) Gomperz, I, 409; Bury, *The ancient greek historians*, 199, 248. Belle osservazioni ha fatte G. A. Borgese (*Giove e Prometeo, saggio d'interpretazione mitologica* in " Hermes ", 1905): il mito di Prometeo è la condanna del progresso, uno spirito misoneista domina il pensiero classico. Lo sguardo volto al passato, la storia umana è compresa più spesso come un regresso che non come il suo opposto. Sempre almeno la caducità è la legge delle cose umane. La prima grande affermazione di una incrollabile stabilità e di un lungo sicuro progresso gli antichi la fecero nell'esperienza della fortuna di Roma. Questo spiega il fascino del suo nome che persiste anche dopo il tramonto. Gli stessi saccheggi dei barbari non hanno scosso la fede nell'eternità del suo impero. Cfr. Hodgkin, *Italy and her invaders*, Vol. II, 544-545. Traccie di una coscienza di progresso relativo possono trovarsi in Seneca, *De beneficiis*, I, 10; *Epist.*, LXIV, 7, 10; *Quaest. Nat.*, VII, 25, 4, 30, 5-6. — Cfr. Giussani, *Letteratura romana*, 341; R. Waltz, *Vie de Sénèque*, 39-40. Anche Tacito (*Ann.*, III, 55), sembra accostarsi a questa idea. Cfr. Boissier, *Tacite*, 17-18. Precedenti in Varrone (Ferrero, *Grandezza e Decadenza di Roma*, III, 401 seg.). Vedi anche Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, I, 201 seg.; II, 87-89.

delle sfere celesti, le alterne riapparizioni degli stessi fatti nella terra e nel cielo, le stagioni, le fasi costanti dello sviluppo vegetale, animale ed umano, l'incessante ripetersi delle forme, tutto fino all'esperienza storica della fondazione, grandezza e decadenza degli stati confermava questa interpretazione ciclica della realtà universale. Nulla, che sembrasse sottrarsi a una tal legge. La sopravvivenza di questa categoria mentale è manifesta in tutta la tradizione classica, anche quando ebbe a trovarsi in aperto contrasto coll'idea provvidenziale, caratteristica del periodo cristiano. Così in Dante lottano due concezioni, l'una di schietta origine pagana, secondo la quale i destini dell'uomo e degli umani consorzi sono soggetti ad un moto alterno d'ascensione e di caduta, l'altra invece pervasa d'uno spirito messianico apre l'adito alle maggiori speranze di palingenesi future, audacemente anticipate in apocalittiche visioni (1).

La filosofia cristiana è la maggior presa di possesso del futuro, che la storia spirituale registri. La differenza tra l'atteggiamento del pensiero classico e quello cristiano di fronte al tempo è questa: che pur riconoscendo e l'uno e l'altro la superiorità dell'essere sul divenire, dell'assoluto sul relativo, quello si rifugia nel passato e questo nel futuro; quello vive di memoria, questo di speranza. C'è ancor poi questo sostanziale divario che ciò, che per lo spirito classico è immanenza, è trascendenza per lo spirito cristiano. C'è nella concezione antica al di sotto del flusso perenne delle cose, che il moto apparente scande ritmicamente in cicli periodici e ricorrenti, una reale permanenza dell'essere, che equipara tutti i tempi e sopprime in una identità sostanziale le loro diversità fenomenali. Questa fondamentale equazione di tutte le attualità momentanee rende ragione di quella mirabile attitudine di bella serenità, che l'anima umana prende di fronte all'effimero valore di ogni cosa, d'ogni fatto e d'ogni vita, nel grande, incessante trapasso del tutto, il quale è insieme perpetua vicissitudine ed asso-

(1) Nel senso della alterna vicenda delle cose umane *Parad.*, XV, 109-111; *Parad.*, XVI, 73-84; nel senso apocalittico *Inf.*, I, 101-111; *Purg.*, XXXIII, 43 seg.; *Parad.*, IX, 139-142; *ib.*, XXVII, 142-148. Cfr. Gardner, *Dante's Ten Heavens*, 312 sg.; Döllinger, *Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit* (" Kleinere Schriften ", 451-557); H. Lea, *Histoire de l'inquisition au Moyen-âge* (trad. franç.), III, 17-19; 20-25; 94, 105-107; 251.

luta quiete, simbolica ruota del mondo fissa immutabilmente al suo asse nel suo stesso continuo circolare movimento. La parola d'ordine per la vita diventa *aequanimitas*; l'uomo può assistere indifferente alla caduta del tempo ed assaporarne ogni istante, aspettando con tranquilla fiducia i ritmici ritorni, che sono assegnati alle cose. Ogni cosa è ricondotta al suo punto di partenza e ricompare al momento determinato. È molto giusto quello che dice Eucken a questo proposito: il successo del ragionamento e della logica nel mondo antico è giustificato da ciò che, essendo le verità concepite come fisse in perpetuo nei concetti e nei giudizi, tutto il lavoro mentale sta nel metterle in rapporto e nel dedurne le conseguenze. Prevale quindi un pensiero statico correlativo alla statica stessa dell'universo; mentre per noi che abbiamo di questo una concezione eminentemente dinamica, il lavoro mentale corrispondente alla dottrina del moto consiste sopratutto nella formazione di nuovi concetti e di nuovi giudizi.

Il Cristianesimo ha accentuato la dottrina della fissità, appunto perchè ha esaltato il concetto di Dio, dell'infinito e dell'eterno di fronte alla caducità e alla relatività del mondo. La natura non è il regno del divenire; ma bensì quello dell'ordine impressole dal Creatore. Però è avvenuta nella concezione cristiana una grande rivoluzione di pensiero. Ormai c'è un'êra definitiva fissata dall'unicità di un avvenimento, che non può più ripetersi: l'incarnazione e la redenzione di Cristo. È avvenuta l'unificazione di tutti i tempi nel grande dramma, che si svolge intorno alla sua persona. Da questo momento la vita terrena può cessare, avendo il mondo creato toccato la sua ultima mèta; forse anche si potrebbe dire che la vita deve cessare; infatti la fine del mondo, il ritorno di Cristo, il regno dei cieli, la realizzazione delle sue promesse sono attesi; prima prossimi, vicinissimi anzi, nella stessa generazione cristiana, che vide il fatto mirabile dell'umanità di Cristo, poi più remoti e via via sempre più lontani in misura indefinita rimandati alla fine dei secoli. *Dies irae, dies illa*; il giorno del giudizio si è progressivamente allontanato nel futuro, ma non è per questo meno certo e definitivo. Si può dire che praticamente per il cristiano il tempo è soppresso, è un nulla, un non valore di fronte all'Eternità. La sua significazione puramente transitoria è così affermata, e ciò è sopratutto manifesto nella corrente mistica, in cui lo spirito nella propria esaltazione e vittoriosa emancipa-

zione dal tempo riduce questo a pura parvenza, ed in un atto di quotidiano ringiovanimento trasfonde di più in più se stesso nell'essere eterno (1). Non per questo però è meno notevole il fatto, che l'antica fede in una palingenesi non cessò mai di esercitare un grande ascendente sull'anima cristiana, risorgendo di tratto in tratto sotto la forma di uno spirito messianico, che, soffiando sulle coscienze inquiete ed ansiose, sollevò la speranza di nuove rivelazioni, e fece vivere gli animi nell'attesa di un nuovo Evangelo (2).

Poste queste premesse si può dire che gli antichi non abbiano posseduto l'ideale storico. Dominati da una concezione ciclica del divenire, per essi il movimento è sempre ritorno sopra se stesso, il nuovo diventa una semplice illusione, l'identità è il fondo ultimo della universa realtà. L'eternità immobile, negazione implicita del tempo, domina l'essere. La vita nel tempo, considerata alla maniera platonica, come un riflesso dell'eternità, persuade facilmente due cose opposte: o il giocondo ottimismo, che si appaga di un quotidiano, sia pur modesto godimento, così felicemente espresso dal motto oraziano *carpe diem*, a cui fa riscontro per la coscienza popolare questa iscrizione, che fu trovata a Timghâd sopra una tabula lusoria: *Venari-lavari-ludere-ridere-occ-est-vivere* (3); ovvero il senso pessimistico della vacuità dello sforzo, che non sposta di un ette il giro della grande ruota, a cui tutte le cose sono attaccate nel loro ritmico ritorno. Si guardi bene che in fondo la pro-

(1) Höffding, op. cit., 208, 279 — L'uomo tolstoiano, l'uomo dell'amore rinuncia sia al passato come tradizione, sia al futuro come desiderio e si sottrae al tempo come allo spazio. Cfr. Vidari, *L'individualismo nelle dottrine morali del XIX sec.*, 317-318.

(2) Eucken, *La visione della vita nei grandi pensatori* (trad. ital.), 151-152.

(3) Ch. Guignebert, *Tertullien*, 552. Si alternano nella letteratura come nel motto popolare la spensieratezza e la deprecazione della vita. — C. Pascal, *Le credenze d'oltretomba, nelle opere letterarie dell'antichità classica*, I, 18-19, ricorda Sofocle che (*Aiace*, 125–126) fa dire ad Ulisse: " io veggo che noi uomini quanti viviamo non siamo che vane imagini e lieve ombra „ ed Aristofane (*Uccelli*, 685 seg., forse ironicamente) che esclama: " uomini per propria natura viventi nella notte, simili a foglie di breve vita, vana schiera di ombre, senz'ali effimeri, miseri mortali, uomini somiglianti a sogni „, mentre Amfide (presso Ateneo, VIII, 336 *c*): " Bevi, gioca, mortale è la vita. Per breve tempo si è qui sulla terra, ma la morte quando una volta sia giunta è immortale „. E il noto richiamo di Catullo, V, 6-7: " Nobis cum semel occidit brevis lux | nox est perpetua una dormienda „.

posizione eleatica dell'immobile stabilità ed unità dell'essere, e quella eraclitea del perpetuo fluire del tutto, si equivalgono. Poichè l'assoluta quiete come il continuo movimento, quando non abbiano un termine di confronto, cioè a dire qualche altra cosa al di fuori e al di là, che faccia risaltare la quiete o rispetto a cui si possa misurare il movimento, non si distinguono. Non c'è storia dell'uomo e del suo destino terrestre, là dove non c'è un principio ed un fine, un punto di partenza di felicità o di dolore ed una mèta di beatitudine o di perdizione. Tutto ciò, osserva acutamente Eucken, comincia soltanto collo spirito cristiano. Annunziando la buona novella della salvazione e dell'avvento del regno celeste s'illumina improvvisamente per la coscienza umana il presente di una doppia luce. *L'ante* ed il *post*, senza di cui non c'è vera storia nel mondo, acquistano un significato. L'uomo sente il passato di colpa, che grava le sue spalle, ma insieme pregusta le speranze del supremo perdono e della salvezza, anticipando un futuro di felicità infinita. Qui l'eterno apre i suoi più profondi abissi nel seno stesso del tempo. Il singolo effimero e caduco si eleva al livello dell'eternità. E questo tanto nel bene come nel male. Solo la presenza dell'eternità nel tempo crea una vera storia nel mondo e dà anche ai singoli un valore storico. Nulla è perduto o insignificante per il cristiano. La storia documentata dell'anima umana sia come individualità, sia come collettività, si legge nelle pagine eterne della mente di Dio:

> La contingenza, che fuor del quaderno
> Della vostra materia non si stende,
> Tutta è dipinta nel cospetto eterno (1).

Gli uomini " quando vedranno quel volume aperto „ vi ritroveranno se medesimi come pensiero e come opera. La coscienza umana, che è giunta ad una chiara e decisiva convinzione d'una profonda solidarietà, che lega ogni momento della propria storia, sente la responsabilità d'ogni attimo presente per l'interesse supremo dell'avvenire. Un profondo, inestinguibile desiderio riempie d'ora innanzi la vita.

La discendenza dell'uomo da Dio mediante la creazione, il suo

---

(1) Dante, *Parad.*, XVII, 37-39.

allontanamento colla colpa originale, il riscatto che il Redentore ne ha compiuto colla sua passione, il ricongiungimento dell'uomo al suo Creatore mediante la fede, questi grandi fondamentali atti del dramma dell'anima, che ha avuto per teatro il mondo, mettono tra i momenti della vita un nesso logico e dànno la chiave del mistero. Così si è per la prima volta creato un senso della storia universale. Poco importano le difficoltà di spiegare come l'eterno s'inserisca nella storia, ossia nel temporale senza spogliarsi del suo carattere, come il divino possa discendere nel tempo e nell'umano col suo perpetuo divenire senza decadere dal suo sovrano prestigio. Per tutto il corso del pensiero cristiano discende quindi un aspro contrasto. Gli uni pongono innanzi l'eterno, gli altri la storia. Da questa parte la tendenza a concentrarsi sopra fatti determinati e precisi ed a chiedere esclusivamente ad essi l'efficacia salutare sugli spiriti, ma anche il pericolo di legare troppo rigidamente il presente ad un punto singolo del passato, e di restringere troppo l'orizzonte del pensiero cristiano; dall'altra parte la tendenza ad intendere il cristianesimo nella sua essenza e nella sua azione come un fatto universale ed ininterrotto, a trasmutare ogni azione storica in un presente immediato, trasfigurandolo con la luce della conoscenza, ma anche il pericolo di volatilizzare l'elemento storico e di trasformare il tutto in una semplice concezione teorica del mondo. Inalterabile però è il possesso acquisito di una storia e il prospetto d'una elevazione indefinita dell'azione umana (1).

L'interpretazione cristiana della vita aveva spezzato il cerchio di ferro quasi fatalistico, che imprigionava il mondo antico nei suoi ciclici ricorsi. Omai la continuità è affermata nella catena dei fatti, che si svolgono conformemente alla volontà di Dio. Ciò che in Dio è intelletto, diventa opera sulla terra. D'un colpo è trasmutato il valore dell'universo. Assegnandogli la natura d'una creazione e fissandogli uno scopo, gli s'impone nello stesso tempo un corso, una direzione, una mèta finale. La vera razionalizzazione dell'universo non è fondata se non quando esso sia sottratto al caso o al fato, o al moto circolare d'un perpetuo ritorno. Se il mondo è una casa divina, se l'uomo, suo inquilino, è l'ospite che Dio vi

(1) Eucken, op. cit., 234.

accoglia, come collaboratore intelligente e libero della sua opera, se la vita fisica e spirituale non è un incidente o un momento effimero del tutto, ma un valore singolare e perpetuo, una fase temporale, che determina l'eternità, ogni cosa cambia improvvisamente signicato. Ciò che prima era semplice moto di altalena, flusso e riflusso della marea cosmica, diventa cammino, viaggio in avanti verso uno scopo, come è della corrente dei fiumi, che sfociano ad un unico mare. La vita individuale e quella collettiva acquistano così un valore storico. Nella loro determinazione transitiva si travasa l'eternità del volere divino. Se si scruta bene il fondo di questa trasformazione intellettuale, attuatasi nel passaggio dal pensiero classico al pensiero cristiano, si vede che in ultima analisi essa rappresenta una grande rivincita dello spirito sulla natura, dell'elemento interiore su quello esteriore. L'uomo classico aveva cercato di sottomettere se stesso alla natura, l'uomo nuovo sottomette la natura a sè. Perchè non dobbiamo illuderci. Subordinando il regno dell'esistenze naturali ad un principio superiore, facendo del mondo un'espressione divina, mettendo un ulteriore termine ideale all'incalzante vicenda delle cose e degli uomini sulla terra, trasfondendo nella propria storia di vittorie e di sconfitte, di cadute e di risurrezioni, un soffio di messianica aspirazione verso una finale conquista di beni supremi, l'uomo ha affermato sopratutto se stesso e i suoi poteri di libertà e di scelta sulle cieche forze della meccanica naturale. Cercando Dio e il suo regno, l'uomo ha compiuto un atto di ribellione contro la sua schiavitù fisica. È però molto probabile che una tale rivolta dello spirito egli l'abbia in definitiva pagata col duro prezzo della sua propria reale felicità.

Si potrebbe trarre questa conclusione: il successo, che l'uomo sembra raggiungere nella conquista da lui compiuta sullo spazio fisico, è neutralizzato dalla corrispondente estensione ch'esso fa nel tempo. Una invincibile antinomia mette tra queste due forme della vita materiale e spirituale un tragico conflitto. Il mistero del tempo è assai maggiore di quello dello spazio, e la sua esplorazione mentale e la sua interiore conquista, mentre sembrano il nostro supremo trionfo, segnano invece la nostra sconfitta e la nostra condanna. Qui è anche la sorgente d'un nuovo e infinitamente più terribile dolore, che ci minaccia. Acquistando una progressiva coscienza del tempo, noi affrontiamo e prendiamo contatto con un nemico sconosciuto, che attenta alla nostra felicità coi morsi

velenosi d'una nuova forma di desiderio insaziabile, di ansia e di rimpianto, la nostalgia temporale. I nostri antenati conobbero il terrore delle fughe disperate, l'angoscia degli abbandoni, le partenze amare, l'esilio senza ritorno, la paura e il disagio dei luoghi nuovi, tutte le forme di distacco e di perdita delle cose e delle persone, che sono parte di noi stessi, che la famigliarità e l'abitudine hanno congiunto a noi pei mille vincoli del contatto e dell'uso.

Tu lascierai ogni cosa diletta
più caramente (1).

Ma la traslazione nello spazio per quanto tormentosa non è ancora irrimediabile. Il luogo dei corpi, dal quale noi siamo allontanati a forza è pur sempre là, immobile, fisso, uguale sempre a se stesso, che ci attende nella sua statica realtà. Tutti gli spostamenti nello spazio ammettono almeno in teoria una riversibilità. Anche il viaggio più audace, più avventuroso, la fuga più pazza non è senza un qualche possibile ritorno. I *nostoi* hanno pur sempre un compimento; Ulisse ha in qualche luogo un'Itaca, che lo attende. Il supplizio stesso dell'Ebreo errante non è senza un riposo finale. L'uomo del resto ha teso la sua forza di volontà già da gran tempo verso questa più sicura e più vasta dominazione degli spazî; per terra, per acqua, per l'aria stessa la sua vittoriosa conquista del movimento si è meravigliosamente compiuta. Il suo corpo e le sue cose, i suoi gesti e le sue parole trascorrono velocemente sulla superficie del globo. Aggiungasi che quella legge, che può definirsi della progressiva equazione degli spazî, tende all'eliminazione pratica di ogni nostalgia.

L'opposto accade nel regno del tempo; il viaggio sulla sua corrente è irriversibile ed ha una sola direzione. L'anima è un sepolcro, i ricordi sono i cadaveri dei desiderî, degli affetti, di tutto ciò che ci piacque, di tutto ciò che ci dispiacque: noi ve li abbiamo sepolti dentro, ed il tempo, che fa da becchino, scava sempre più profonde le fosse del passato, e, calcando sopra la terra, spianando i tumuli, e ricoprendoli di erbe silenziose, cancella poco a poco nel cimitero della coscienza le ultime traccie delle vecchie cose morte, per modo, che, suprema irrisione, sotto un tappeto di fiori

(1) DANTE, *Parad.*, XVII, 55-56.

recenti il miserabile ossario può perfino sembrare un giardino, dove passeggia l'indifferenza inconscia del suo proprio sacrilegio. Questa continua deriva di noi stessi e delle cose con noi sulla fiumana dell'essere è veramente una morte senza fine. Ma ciò che v'ha di più terribile non è tanto la fatale inesorabile fuga del nostro presente e la perdita quotidiana, che facciamo di noi stessi, ma piuttosto la coscienza progressiva del tempo, che andiamo acquistando come ricordo del passato e previsione del futuro, questo possesso ideale accompagnato dall'impossibilità pratica di utilizzarlo, di vincere il tempo sia col richiamo di ciò, che fu, ovvero coll'appello di ciò, che sarà. Quanto più l'uomo acquista nel dominio del tempo, tanto più perde del dominio di se stesso; la fauce mostruosa del passato inghiotte pezzo per pezzo la nostra anima, mentre la sfinge del futuro impassibile alle nostre supplicazioni prepara nel silenzio e nel mistero le sorti e tesse per noi i pensieri non nati. Noi non ci apparteniamo più. Il selvaggio e il bambino incatenati al momento presente affermano vittoriosamente se stessi, ma il nostro spirito travolto sull'oceano del tempo finisce per smarrirsi e dispera di un porto. Il pensiero antico, che imaginò il labirinto ossia l'indistricabile errore nello spazio fece una esperienza dolorosa, che però deve sembrarci ben povera cosa quando la confrontiamo colla nostra nuova miseria, il naufragio nel tempo.

Nella vita c'è una progressiva povertà di eventi possibili, man mano che ci avanziamo nel tempo. Le scelte, di cui disponiamo, diminuiscono, precisamente come accade in una partita a scacchi, che contiene sul principio per ciascuno de' due avversarî un numero pressochè infinito di combinazioni e di movimenti nelle possibili disposizioni dei pezzi; ricchezza che viene grado a grado limitandosi quanto più il gioco si stringe, la tattica si delinea e la partita si avvicina al suo termine, finchè uno dei due giocatori non dispone più che di poche mosse forzate, alle quali lo spinge l'attacco preciso, implacabile del vincitore. Così nella scacchiera del mondo s'impegna per ciascun uomo una terribile partita, che a' suoi inizi lascia aperto un campo vasto e quasi illimitato di eventualità future, e in esso lo spirito avventuroso e cupido d'imprevisto si lancia con l'audacia e la fiducia del fanciullo. Ma il nostro avversario, che ha nome Destino, è già là che spia e sorveglia le mosse e ci attende al varco d'ogni svista e d'ogni errore,

per chiuderci a poco a poco nella rete inestricabile della sua legge di ferro. Si sbarrano le strade della vita, o meglio esse si stringono come un fascio di linee convergenti, che non abbiano se non un solo punto d'incontro. All'aurora dell'esistenza portavamo vittoriosamente chiuse nel pugno tutte le sorti, come un giocatore fortunato, cui il caso ha messo in mano le carte migliori, ed ora sentiamo che le parti si sono invertite, che il dono meraviglioso di potere ci è sfuggito, che qualcuno fuori di noi trionfa e soggioga la nostra volontà, incalzandoci alle spalle sopra vie obbligate verso mète ignote. Eravamo liberi e siamo diventati schiavi; questa è la miserabile conclusione del nostro vivere e del nostro avanzarci nel viaggio del tempo, che conduce alla morte.

Nessun mistero è maggiore di questa officina del futuro, la regione *al di là*, dove si fabbricano gli eventi, l'inaccessibile regno del tempo avvenire, dove le ore, i giorni, i secoli e i millenni si formano, tessuti d'invisibili fili sotto la mano implacabile del destino (1). Di che cosa dunque si compongono gli anni che verranno, di qual metallo s'intrecciano le catene che avvingono inesorabilmente le volontà e le opere umane? donde le cose ed i fatti traggono gli elementi della loro esistenza, come si prepara pei nostri occhi di domani una nuova alba, o si dipinge nella porpora del cielo occidentale un altro crepuscolo? come sorge una pianta od un fiore si schiude, od un animale cresce i suoi organi alla difesa o alla strage? in qual angolo ignorato e remoto dell'universo si matura il dolore od il piacere per i viventi che sono e saranno, e si distilla pei cuori, che non battono ancora, l'amore o l'odio, che affaticherà di nuovi fremiti la vita? La nostra curiosità batte impaziente alle bronzee porte del fato, e in uno slancio di passione indomata noi violentiamo il futuro col desiderio, colla deprecazione e colla speranza. Tutta la storia intellettuale dell'umanità dagli oracoli alle tavole statistiche, dalla divinazione al

---

(1) W. Bormann, *Die Nornen. Fernsehen in Raum und Zeit*, 358 seg.; Goethe, (*Wilhelm Meister Lehrjahre*. IV. — *Werke*, IAbth., 22, B. 58) scrive " perchè non potrebbero le imagini dell'avvenire aleggiare intorno a noi nell'età giovanile come nel sonno, e il presentimento renderle visibili al nostro sguardo ingenuo? Perchè i germi delle nostre sorti future non sarebbero sparsi in precedenza dalla mano del destino, per darci forse la possibilità di pregustare quei frutti, che noi speriamo cogliere un giorno? "

calcolo delle probabilità è un astuto lavoro di effrazione e di scasso per forzare le casse forti del futuro e rubare il tesoro meraviglioso dei loro segreti (1). E questa anticipazione psichica che l'uomo si vanta di ottenere colla profezia, colla rivelazione, o col presentimento, o magari colla scienza, tenderebbe a distruggere l'ordinario concetto del tempo come successione, per affermare il tempo quale simultaneità od eternità.

In realtà non siamo che presente: soltanto che, collocati come sopra una vedetta della coscienza, è in nostro potere volgerci verso il ponente o verso il levante, fissare il tramonto o l'aurora del mondo, vivere il pensiero del passato o quello dell'avvenire. Le diverse età spirituali, che formano i tipi psicologici dell'umanità, presentano questi opposti caratteri di retrospettiva e di prospettiva cosmologica. Il pensiero classico è eminentemente esplicativo, il suo problema fondamentale è la genealogia. Miti poetici e sistemi filosofici mirano allo stesso scopo; interpretare il mondo, l'umano e il divino, dichiarare le origini, tracciare la storia, stabilire le cause: *felix, qui potuit rerum cognoscere causas*. Quando gli uomini sono preoccupati di conoscere le cause dei fatti, essi in certo qual modo guardano più alle spalle che in faccia, e sono più curanti del loro passato che del loro avvenire. C'è in questa concezione meccanica della realtà un'implicita accettazione e un senso rassegnato di sommessione all'universale destino, che ci lega nell'indissolubile catena dell'essere come ultimo effetto alla più remota causa (2). Questo atteggiamento dello spirito, che è il vero scientifico, può anche diventare schiettamente ascetico, d'un ascetismo filosofico, come quello di Spinoza o di Schopenhauer. Ma la cosa cambia totalmente, quando noi invece di applicare la fredda ragione a trovare la chiave delle cose, decomponendo la realtà nelle lunghe serie fenomeniche, che formano il suo storico contenuto, affrontiamo

(1) B. Pascal, *Pensées sur l'homme*, XXIV: " Nous ne nous tenons jamais au présent. Nous anticipons l'avenir comme trop lent et comme pour le hâter, ou nous rappelons le passé pour l'arrêter comme trop prompt... Nous errons dans les temps qui ne sont pas à nous et ne pensons point a ce seul qui nous appartient... Le présent n'est jamais notre but. Le passé et le présent sont nos moyens, le seul avenir est notre objet. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre... ".

(2) L. Stein, *Le sens de l'existence* (trad. franç.), 30-32.

sotto l'incalzante onda del nostro interesse il problema del fine ossia quello del valore, che è poi tutt'uno col problema morale. Questo semplice e pur decisivo spostamento nella nostra direttiva spirituale ci porta dalla considerazione della causa a quella dello scopo, dalla serie concatenata dei momenti passati alla direzione e al presentimento degli eventi futuri; ciò che era teoria diventa *praxis*, ciò che era conoscenza diventa volontà. Non domandiamo più spiegazioni, non formuliamo più leggi, ma vogliamo precetti, poniamo norme per creare valori. Nella storia mentale dell'umanità si alternano questi periodi di contemplazione e di azione, di teoria e di pratica. I Greci ragionano, i Cristiani intuiscono: all'intellettualismo dei primi si contrappone il sentimentalismo dei secondi.

Lo spirito occidentale, penetrato dal soffio etico-religioso del giudaismo, sposta radicalmente i termini del problema, dal *quia* all'*ut*. Non si deve più sapere il perchè causale delle cose, ma il loro perchè finale. Ciò che in altre parole vuol dire che dalla considerazione del passato si viene a quella del futuro. Nessuna età è mai stata così fortemente orientata verso l'avvenire come questa, caratterizzata dal trionfo dell'ideale cristiano. Un furore di messianismo pervade ogni aspetto della vita ed ogni parola assume un colore di profezia. Tutto l'uomo aspira a trascendere il proprio presente: tutte le forze del volere e del pensare sono tese verso l'al di là. L'uomo nel suo eccesso di futurizzazione annichila il mondo sensibile, oltrepassa ogni realtà ed ogni possibilità temporale, trascende se stesso e crea la propria immortalità, ma finisce anche per volatilizzare e disperdere nelle chimeriche illusioni di un'infinita eternità, cose, vita e spirito, e mentre crede d'aver raggiunto il tutto è in verità entrato nel regno del nulla. Fu ad ogni modo una grande scuola dei fini quella, alla cui disciplina l'uomo si pose, e gli valse un dominio di se stesso, che se può sembrare, e forse è, molto spesso dolorosa tirannia esercitata sopra le più legittime tendenze della nostra natura, è anche indubbiamente splendida affermazione e trionfo di volontà.

> O insensata cura dei mortali,
> Quanto son difettivi i sillogismi
> Quei che ti fanno in basso batter l'ali! (1).

L'intera pratica ordinaria della vita, il cui esercizio corrisponde

(1) Dante, *Parad.*, XI, 1-3.

all'impulso momentaneo de' nostri interessi abituali, è rinnegata. In uno slancio di fede l'uomo presta al proprio spirito quelle penne, che gli devono servire per vincere la forza di gravità dell'istinto terreno, e, varcando i limiti angusti della realtà, si spinge alla conquista dei domini del sogno. Tanto si è allora esteso smisuratamente il futuro d'ogni singolo, che al suo confronto presente e passato si riducono a zero.

> Che voce avrai tu più, se vecchia scindi
> Da te la carne, che se fossi morto
> Innanzi che lasciassi il pappo e il dindi,
> Pria che passin mill'anni? ch'è più corto
> Spazio all'eterno, che un mover di ciglia
> Al cerchio che più tardi in cielo è torto (1).

La piccola vigilia dei sensi è posta lietamente al servizio dello smodato desiderio di sapere od anche soltanto di credere. E per allogare convenientemente quel tempo infinito, di cui non è capace il nostro mondo, si crea un cielo pur esso infinito, sollevandosi al quale l'intelletto umano guarda con un senso di compassione l'aiuola terrestre, che ne fa tanto feroci e ch'esso è riuscito a porsi sotto i piedi. Nell'orgoglio della vicina conquista di questo regno futuro accumula sofismi per svalutare il sicuro possesso del presente. Però già è prossima la reazione, già si sente il malessere profondo di questa intima contraddizione. In Dante stesso è facile scorgerne i segni, e spesso si fa appello ad un futuro più umano e si sfugge al gelido amplesso dell'eterno, inserendo il terreno nel celestiale, per modo che la vita con le mille voci tristi o liete della passione rompa il silenzio solenne della morte. Non conosco in tutta la letteratura nulla, che sia così profondamente vero quanto quel passo del Paradiso (XIV, 61-66), in cui è espresso in modo meraviglioso il desiderio dei beati, cui è promessa la risurrezione della carne, e ciò non tanto per ragioni mistiche, quanto per ragioni di profonda umanità.

> Tanto mi parver subiti ed accorti
> E l'uno e l'altro coro a dicer: "Amme",
> Che ben mostrar disio dei corpi morti;
> Forse non pur per lor, ma per le mamme,
> Per li padri, e per gli altri che fur cari
> Anzi che fosser sempiterne fiamme.

---

(1) Id., *Purg.*, XI, 103-109.

Qui è l'umanità conculcata, che rivendica i suoi diritti.

Il nuovo atteggiamento dello spirito nella rinascita è verso l'esterno, in opposizione spiccata con quello, che caratterizza l'età veramente cristiana. Quando l'uomo pensava a se stesso, ogni sua investigazione prendeva la forma dell'*ut*, era un problema di finalità e sottintendeva un tempo futuro, in cui si potesse proiettare il proprio destino. Un pensiero prevalentemente etico-religioso, che non guardasse l'avvenire, sarebbe una contraddizione logica. Affatto contrario è lo stato intellettuale dell'umanità nuova, affatto diversi sono i problemi della sua filosofia. Perchè nessuno ha osservato fin qui questa coincidenza non fortuita? Ciò che chiamiamo rinascimento, ossia l'orientamento della coscienza delle società nuove all'uscire del medio-evo verso una concezione della vita, che suol dirsi pagana, ed è in fondo nient'altro che naturalistica, in contrasto con quella cristiana, che è sovranaturalistica, fa coincidere mirabilmente il senso storico, che è quanto dire la viva coscienza del tempo passato, col bisogno di esteriorizzarsi nel mondo della realtà. È un bisogno teorico di conoscere congiunto ad un bisogno pratico di agire. Cose e fatti riassumono l'universo di questa, che fra tutte le epoche della storia umana fu quella, in cui più si oprò col senno e colla mano. Sapere ed operare: lo spirito si move tra queste due necessità supreme (1).

L'uomo si getta avidamente sulle cose: il tipo rappresentativo di questa età è Leonardo da Vinci. La moltiplicazione prodigiosa de' suoi mezzi d'azione è come una sintesi mirabile di tutta la tecnica artistica e scientifica del tempo. Ciò che v'ha di veramente caratteristico in Leonardo è questo irresistibile slancio verso l'esterno, questa assoluta dedizione alle cose. Si capisce che siamo in un'età di massima reazione allo spirito del medio-evo. Allora l'uomo era un prigioniero di se stesso, della sua fede mistica e della sua conoscenza logica. Il mondo fisico era stato in certo qual modo abolito a profitto di quello spirituale, mondo di sentimenti e mondo d'intelligenza. Quella era stata una lunga sequestrazione, cui l'uomo s'era volontariamente condannato. Mai come

---

(1) L'audace affermazione di potenza di quest'età si specchia in un grido entusiastico di Ulrico di Hutten: " o saeculum, o litterae! juvat vivere, vigent studia, florent ingenia " (Lettera di Hutten a Piskheimer, 25 ott. 1518).

allora la coscienza era stata scandagliata, esplorata, frugata in ogni suo più profondo recesso. Mai come allora lo spirito aveva così arbitrariamente sostituito i suoi fantasmi logici alla conoscenza diretta della realtà. Ma venne il momento della scarcerazione, e l'anima dell'uomo dimenticò totalmente se stessa, la propria esistenza, i suoi problemi, per precipitarsi alla conquista delle cose. Questa fu la età nuova, la vera presa di possesso del mondo. Colombo scopre l'America, e Copernico il sistema solare; l'uno naviga la solitudine dell'Oceano, l'altro quella anche più vasta dello spazio celeste. L'uomo si esteriorizza fino ai confini dell'orizzonte sensibile ed oltre, fino alle stelle. Quando la portata dell'occhio umano non sarà sufficiente ad abbracciare lo spazio sensibile, Galileo inventerà il telescopio e moltiplicherà infinitamente questo dominio fisico, che è il vero regno dell'umana potenza. Tanto è vivo nell'uomo moderno il bisogno di sfuggire alla prigione della propria coscienza. Questa, ch'egli compie, è la libera corsa attraverso tutti i campi della realtà di un evaso dalle carceri del dogma. Ne esce fuori un'età di guerra e di viaggi, di febbrili avventure, di intenso lavoro meccanico, artistico, scientifico. L'uomo prende contatto colle cose e diventa artefice per eccellenza. I grandi pittori, scultori, architetti, orefici, librai, critici, eruditi, ingegneri, medici, fisici di questo tempo sono il *pendant* estetico ed intellettuale dei grandi capitani, dei conquistatori, dei navigatori, dei mercanti, che hanno fatto l'Europa contemporanea. Ma c'è, si potrebbe obbiettare, una grande eccezione, la Riforma. Ma è una eccezione più apparente che sostanziale. La Rivoluzione protestante è anch'essa un fenomeno materiale, è un fatto politico ed economico più che un fatto di coscienza. Quelli che le imprestano un significato prevalentemente morale ed ideale, ne travisano il carattere storico. La Riforma è la grande opera di liberazione delle nuove classi mercantili tedesche dalla servitù verso il sacerdozio ultramontano, è la laicizzazione della società, è, a guardarla bene in fondo, un affrancamento più delle cose che delle persone, più del corpo che dello spirito. I nobili vogliono i beni dei preti, i contadini quelli degli uni e degli altri, i borghesi non vogliono pagare le spese del culto. Il fondo del movimento luterano è una colossale speculazione sulle terre della Chiesa, è una questione di bilancio; il suo programma è la religione a buon mercato. Dietro a Lutero bisogna sempre vedere Ulrico di Hutten, e poco conosce

Lutero chi voglia trovare in lui le traccie di quegli stati mistici che formano la coscienza dei grandi iniziati all'esperienza religiosa (1). Egli fu l'espressione genuina della borghesia tedesca, gioconda, positiva e goliardica. In lui le doti politiche hanno sempre prevalso su quelle religiose. Lutero fu il gerente responsabile di una grande operazione finanziaria. Basta guardare alle vicende ulteriori per convincersi di ciò; al modo di attuazione della riforma in Isvezia, in Danimarca, nel Brandeburgo, alle guerre di religione, che hanno per causa prima la *riserva ecclesiastica*. Che cosa aveva fatto la Chiesa romana durante il millennio medievale? aveva creato un vasto sistema economico, che metteva a disposizione della Curia, sotto forma di beneficii, rendite, decime, ecc. le risorse finanziarie di tre quarti dell'Europa. La riforma spezza questo sistema, ed emancipa la società laica dalla tutela del clero cattolico. In tutto il Cinquecento solo due uomini hanno sentito Dio, con tutto l'impeto della loro anima di Titani, Calvino e Lojola, i due grandi avversarî, i due veri creatori dei nuovi ordini cristiani moderni, il vero fondatore della nuova chiesa evangelica, il vero restauratore della nuova chiesa romana. Calvino e Lojola sono propriamente due anime religiose; essi mirano al possesso della coscienza umana, colla violenza intollerante del fanatico, che è nello stesso tempo fredda analisi calcolatrice e ardore entusiasta di passione. Tutti e due sanno volere l'atto cupo e disperato della rinuncia al mondo, sanno volere l'uomo per la divinità fino all'abolizione della volontà, *perinde ac cadaver*. *L'Institutio christianae religionis* e gli *Exercitia spiritualia* rappresentano la rivincita del medio-evo sulla modernità, ed inseguono coll'ombra della croce la civiltà umana sul suo cammino di trionfo.

In questa assoluta consegna, che l'uomo fa di se stesso alla natura, affidandole i proprii destini, e che è la caratteristica del Rinascimento, i problemi finali vengono aboliti. Mettendosi alla

---

(1) Il carattere di Lutero nella sua volgare grossolanità sensuale, che rasenta spesso il triviale e qualche volta anche l'osceno, è stato messo in luce, documenti alla mano, da H. Denifle, *Luther et le Luthéranisme* (trad. franç.) I, 16 17, 179-184, 224 seg. Particolarmente istruttiva è una lettera scritta da Lutero il 6 dic. 1525 (Denifle, I. 172). Notevole il contrasto coi mistici tedeschi, Tauler, Suso, Ruusbroek, etc. (264 seg.) — Vedi pure in un episodio narrato dal De Leva, *Storia documentata di Carlo V*, III, 208-209.

scuola della causa, che è l'unica lezione pratica, che gli possa offrire lo spettacolo delle cose naturali, l'uomo trasforma la morale in semplice aforistica, dettata dal buon senso e modellata sull'esempio della natura. Fissando gli occhi attraverso tutto il mondo visibile egli dimentica volontariamente l'oscuro mondo della propria coscienza, che l'ascetismo medioevale si era ostinato a frugare in tutti i sensi, e mentre pretende avvincere l'universo alle leggi del proprio pensiero, scioglie la propria condotta da quella della morale. Mai l'uomo fu come allora forte cogli altri e colle cose, nè più debole con se stesso. Machiavelli gli fa la sua concessione suprema colla formula " il fine giustifica i mezzi ". Si riassume così quella comoda pseudo-morale politico-economica, che, invocando le necessità naturali, gli adattamenti e gl'interessi pratici conclude colla giustificazione implicita di tutti gli abusi, di tutti i compromessi e di tutte le colpe, ed è tuttora la guida comune proposta per il nostro buon senso.

Così l'uomo guadagna il mondo, ma perde se stesso. Nella diligente ricognizione che fa delle cose, lo spirito compila l'inventario dell'universo messo a sua disposizione, fabbrica ipotesi, fonda sistemi. Astronomia e fisica, la scienza del cielo e quella della terra occupano massimamente il suo intelletto nell'età nuova. La causa dei fatti è il centro di attrazione d'ogni atteggiamento del suo pensiero. Una specie di istintiva diffidenza lo mette in guardia contro ogni dottrina del fine. La teleologia gli è sospetta perchè troppo vicina parente della teologia. Bacone, Hobbes, Cartesio, e Spinoza, gli empiristi come i razionalisti, i seguaci dell'induzione come quelli della deduzione s'incontrano e si accordano su questo terreno. Solamente la dimostrazione trionfa. La fisica e la matematica non sono scienze di fini, ma solo di principî e di leggi. Però la reazione è prossima. La protesta di Leibniz in favore della finalità inizia questo ritorno progressivo alla considerazione *a parte ante* della realtà, che caratterizza il grande movimento d'idee e di sentimenti del secolo decimottavo. L'uomo ricomincia ad essere più preoccupato dell'avvenire che del passato, più di ciò che deve essere che di ciò che è od è stato. Però a guardarla bene in fondo l'armonia prestabilita di Leibniz, se afferma la finalità in Dio, la nega nell'uomo, è un finalismo più trascendente che immanente. Questa specie di fatalità filosofica, che fa delle monadi create un'*universitas praedestinatorum*, annichila praticamente la libertà

umana non ostante gli sforzi erculei e le virtuosità logiche dell'autore della *Teodicea.* Una vera coscienza del fine sorge, quando il futuro contenuto nei limiti umani non è più voluto da Dio o dalla natura, ma dalla ragione e dalla volontà stessa di chi deve attuarlo. Kant è il vero creatore di questo nuovo senso del futuro e della finalità. Egli, che per molto tempo si è dibattuto nella contraddizione della più tragica antinomia, necessità e libertà, trova la soluzione dell'enigma; lasciato alle sue spalle l'oscuro abisso della causa, che costituisce la natura e dentro il quale l'intelligenza ha gettato il suo scandaglio a penetrarne almeno la mutevole fenomenalità, guarda in faccia il chiaro regno dei fini, il dominio della volontà e della libertà, che è il vero ed autonomo impero dell'uomo.

Tutto il pensiero contemporaneo è grave della stessa antitesi. La prevalenza degli studi meccanico-matematici nella prima metà del secolo XIX, e degli studi fisico-biologici nella seconda hanno abituato il nostro pensiero all'idea di causa. Il secolo XIX fu sotto questo aspetto una caratteristica età, soggiogata dalla preoccupazione causale, ed orientata verso il problema della genealogia. Sebbene apparentemente penetrato di avvenirismo e devoto all'idolo del progresso, in realtà lo spirito moderno fu completamente avvinto al presente e a' suoi interessi d'ordine teorico e d'ordine pratico, economia politica e scienza, per la cui affermazione vittoriosa si cavarono fuori dagli archivi della storia e della ragione i titoli giustificativi. La scuola storica del diritto e la dottrina evoluzionistica nella filosofia del diritto e della società rappresentano i capolavori di questa ingegnosa opera del legittimismo borghese, di cui Savigny e Spencer sono indubbiamente i più sapienti architetti. L'ultima parola di questa costruzione eminentemente realistica e genealogica è l'accettazione pura e semplice, la giustificazione in atto ed in diritto del fatto compiuto (1). Nè poteva essere diversamente. Una grande rivoluzione era stata celebrata, rivoluzione di cose e di idee, i vecchi ordini politici ed economici, laici ed ecclesiastici erano stati abbattuti, una nuova società composta di altre persone e di altri interessi intellettuali e materiali installata al loro posto. Filosofia e scienza, messe docilmente al servizio

---

(1) Rauh, op. cit., 278-281.

de' nuovi dominatori, ne legittimano la conquista, ne assodano ed allargano il potere.

Non sono mancati però lieviti di reazione e di protesta: determinando nella vita spirituale due opposte linee di tendenza. Di fronte allo spirito conservatore che è una stasi nel tempo, una adesione tenace al presente, è sorto lo spirito rivoluzionario, che rappresenta appunto la negazione del presente e del reale, sotto la pressione ideale del futuro ed anche del passato, perchè vi è anche un ideale del passato ed una forma di rivoluzione, che è orientata all'indietro. Nella lotta tra lo spirito classico ed il romantico bisogna sopratutto vedere il riflesso intellettuale ed artistico della maggiore lotta tra gli interessi politici ed economici di due società, quella nuova vittoriosa e conquistatrice della borghesia, figlia della Rivoluzione francese, fondata sui principî di diritto e di ordine, e la vecchia società aristocratico-ecclesiastica, che poggia sui suoi ideali di onore e di fede, in una parola lo *statu quo* e la reazione. In questo senso lo spirito classico è conservatore, perchè è formale. Nell' arte come nella politica esso si riassume nel concetto di legge, di ordine, di simmetria e di stabilità.[1] Il romanticismo invece è una rivoluzione a ritroso. In questo senso esso esprime una reazione contro la conquista borghese, reazione fatta in favore dei valori storici del passato più che di quelli ideali dell'avvenire. Questo è forse sfuggito ai più, che, equivocando sopra alcune espressioni superficiali, hanno creduto di vedervi piuttosto uno slancio audace verso il futuro. In realtà sono valori politici, religiosi e morali del passato quelli, che vengono proposti dai romantici. Non si dimentichi infatti che la Staël e Chateaubriand combattono per principî, che sono la negazione della Rivoluzione e del sistema napoleonico, in cui si concentra la conquista borghese, e che in essi trionfa la restaurazione.

Il romanticismo è orientato verso il passato, verso ciò che è straniero nel tempo o nello spazio. La sua caratteristica è la nostalgia temporale e spaziale, civiltà defunte, paesi lontani, poesia delle tombe e dei fantasmi. Lo spirito insoddisfatto si scioglie dai ceppi del presente e rivive i grandi sogni mistici e cavallereschi del medio-evo, le epopee e gli eroismi di tutti i tempi e di tutti i popoli. L'uomo ha bisogno di rifarsi una fanciullezza di avventure e di ingenuità. Il miracolo lo affascina, la leggenda lo innamora: Byron è il più grande interprete di questa tendenza: Childe

Harold, il pellegrino ideale, è la personificazione stessa dello spirito romantico; in mezzo ad una società che si è vestita di leggi e armata di discipline, l'uomo cittadino e servo del nuovo ordine pubblico, si fa avventuriere nel romanzo e nella poesia. In questo senso il romanticismo è rivoluzionario all'indietro. Ma se esso afferma valori d'aristocrazia ed interessi dello spirito, il socialismo afferma diritti del corpo e valori di democrazia. Il romanticismo è la filosofia e la letteratura dell'eroe e del santo e perciò anche del peccatore e del masnadiero, in una parola di tutte le grandi passioni e crocifissioni dell'anima. Ma il socialismo è la filosofia dell'uomo, che opera e che produce nell'associazione del bisogno e del lavoro; per esso l'individuo scompare nella massa. Ciò che lo caratterizza è la sua orientazione verso il futuro (1). Come filosofia d'una classe, che non ha passato alcuno, che non ha tradizioni nè diritti storici da vantare, esso pone tutte le sue speranze nell'avvenire. Massimamente rivoluzionario nega tutto il presente, e protesta contro tutto il passato, rivendicando per sè tutto l'avvenire. La sua è la vera *instauratio ab imis,* che fa pensare ad un'energica apostrofe di Ibsen: " Voi dite ch'io sto diventando conservatore? Ma dove si è mai vista ancora una rivoluzione sul serio? Io per mio conto non ne conosco che una; il diluvio, e ancora il diavolo ci ha messo la coda; Noè ha preso la dittatura. Basta, se si tratta di spostare soltanto qualche pezzo sulla scacchiera, mio Dio! non ne vale la pena. Bisogna, credetelo, prima rovesciare giù tutto il gioco, e cominciare da capo " (2).

Questo è lo spirito eminentemente rivoluzionario, sia ch'esso parli il linguaggio scettico e demolitore d'un solo, per bocca di un filosofo stirneriano dell'anarchia, sia che in esso prorompa l'anima catastrofica del socialismo. La filosofia della natura e quella della storia convergono verso la giustificazione del fatto compiuto e l'incondizionata apologia del successo. Già vedemmo, e meglio vedremo più innanzi, perchè sia puramente illusorio e privo di valore questo possesso dell'attualità, che pur forma tutta la ricchezza spirituale della coscienza, che si vanta moderna (3). Così

(1) F. Paulsen, *Introduzione alla Filosofia* (trad. ital.), 262.

(2) Ibsen, *Sämtl. Werke*, I, 75-76: *An meinen Freund den revolutionären Redner.*

(3) Sul concetto di moderno e sulla storia della parola stessa cfr. Eucken, *Les grands courants*, 356 seg.

si è sviluppato logicamente il senso dell'attualità, di cui il giornalismo è la più efficace espressione. Lo stesso vocabolo *giornale* è una rivelazione dello stato psicologico, che l' ha creato: è il giorno, meglio ancora è l'ora o il minuto che trascorre, dominatore della coscienza. Le società aristocratiche coltivarono il ricordo; noi domandiamo sopratutto la novità. Qualunque cosa o persona, che occupi, non fosse che per un minuto, il cielo della notorietà, attrae tutto il nostro interesse. La nostra parola d'ordine è moderno: essa è il più grande omaggio, che possiamo rendere al presente, al movimento, all'azione. Giustamente Eucken (1) definisce ciò come un trionfo del realismo; questo progresso del movimento puro e semplice, che forma l'orgogliosa affermazione della nostra tecnica scientifica, decompone la vita in momenti isolati, è l'implicita rinuncia ad ogni vero presente, e ci condanna ad un isolamento individuale in sfere separate di momentaneità. Smarriamo il presente reale, se la vita non *riposa*, se non si eleva vittoriosa al di sopra del tempo. Istantizziamo la vita nell'illusoria speranza di moltiplicarne le energie, perchè i momenti, in cui la separiamo, hanno per noi un valore di transizione continua, e difettano di sostanzialità singola. Di qui l'inanità dello sforzo di vivere.

Individualizziamo pure ogni momento della vita, restituiamo ad ogni istante il suo valore ed allora avremo vissuto il tempo, in quanto ce ne saremo resi padroni e possessori sicuri. Altrimenti siamo suoi schiavi, siamo le festuche travolte nella sua corrente; non sappiamo mettere un'ancora per tenerci fissi ad un solido fondo sull'oceano mobile delle cose. A ciò non serve certo l'assidua caccia, che diamo al nôvo, che tradisce in fondo una sorda ostilità ed un'opposizione ad ogni nostra attualità (2). Gli è che precisamente con questo eccesso stesso di modernità sopprimiamo di fatto ogni possesso reale del tempo. Goethe diceva ad Eckermann: ogni situazione, ogni istante è di infinito prezzo: poichè è il rappresentante di tutta una eternità (3). Ma noi non sappiamo elevare questo frammento caduco della vita alla sua ennesima potenza e trasformarlo in un valore infinito. Piuttosto anzi giungiamo alla sua negazione:

(1) Eucken, op. cit., 284-85; 351.
(2) James, *Gli Ideali della vita*, 60.
(3) Eckermann, *Colloqui col Goethe* (trad. Donadoni), I, 71.

la vita pur vissuta nell'ardore febbrile del presente, non ha ai nostri occhi carattere di vera vita, noi ne sogniamo un'altra al di là più bella, che vorremmo vivere e che vivremo, quando ne avremo il tempo. Così si compie la grande contraddizione: siamo tra un presente provvisorio ed un illusorio futuro.

La dominazione del tempo è stata la *grande affaire* dell'umanità pensante ed operante. Nel mondo teorico, che è l'unico, che interessi, chiamiamo mitologia e storia questa conquista *a parte post*, e religione e filosofia la stessa vista *a parte ante*. A mezza strada tra il passato ed il futuro la coscienza si dà volta a volta il lusso di questa esplorazione lungo la linea del tempo in avanti e indietro, col ricordo e coll'anticipazione, disseppellendo ciò che è morto ed evocando ciò che non è ancor nato. Oppresso dalla storia e dalla previsione lo spirito che aspira alla riconquista della vita mediante il possesso del presente, corre rischio di disperdere questo suo tesoro nella coscienza acuita d'una attualità provvisoria. Assicurare invece alla vita l'acquisto d'un presente pieno di contenuto, fortificandolo di fronte al tempo, ecco lo scopo precipuo di una filosofia e di una pratica destinata a restituire all'uomo la fiducia in se stesso. In un tal presente continuerebbe ad agire tutto ciò che, amore o dolore, felicità o disgrazia, fu una parte della nostra vita intima e personale. Gli spiriti vigorosi sdegnano lamentarsi della fuga del tempo, e di fatto non dipende che da noi sottrarci a questa caduta e collocare la nostra vita al sicuro nell'eterno. Goethe dice: " compiango quelli che fanno tanto clamore a proposito della fragilità dell'umana esistenza e si smarriscono nella riflessione della vanità delle cose terrene. Non siamo noi appunto qui per rendere eterno ciò che v'ha di effimero? „. La vera felicità è indistruttibile, essa agisce con una presenza reale su tutta la vita.

Può della storia umana tracciarsi questa breve epitome filosofica: l'opera degli uomini è riducibile all'espressione spaziale. Del progresso tecnico è ultima legge l'equazione degli spazi mediante l'accelerazione del moto. Questo ha altresì per risultato, la specificazione del tempo. La specificazione del tempo però essendo, coll'estendersi dei poteri di previsione, che accompagna lo sviluppo dell'intelligenza e l'aumento del sapere, correlativa ad una continua procrastinazione del fine, non equivale ad una reale individuazione delle unità temporali; cosicchè noi arriviamo a questa contraddizione stridente: differenziamo il tempo ne' suoi momenti, perchè

acceleriamo il ritmo dei processi vitali e della loro coscienza, ma non otteniamo con questo un aumento di valore reale della vita per il fatto, che viviamo di più, anzi accrescendo colla previsione il carattere transitivo dei tempi pur individuati nella coscienza, il risultato ultimo è questo: il loro deprezzamento, la loro sostanziale svalutazione. Cosicchè noi non abbiamo nè la totalizzazione della vita, appunto per la accresciuta coscienza dell'attualità, ma d'altra parte non abbiamo neppure l'individuazione reale dei momenti di essa, per la prevalenza degli stati transitivi su quelli sostantivi della esistenza.

Potremmo anche formulare questo pensiero così: l'uomo quantifica lo spazio e squantifica il tempo, e inversamente squalifica il primo e qualifica il secondo. Moltiplicando i propri mezzi di traslazione aumenta correlativamente la sua capacità di occupazione e di dominazione spaziale, attuando sulla terra una tale possibilità di rapido spostamento da poter essere praticamente trattata come una reale compresenza. Con ciò si rende meno sensibile alle differenze locali, ossia raggiunge una vera squalificazione dello spazio, che è in diretto rapporto colla sua stessa quantificazione. Rispetto al tempo si compie un processo inverso: accelerando il polso della vita psichica, ne qualifichiamo in una differenziazione progressiva i momenti, ma come ciascuno di essi acquista sempre più un valore transitivo, non può aggiungersi come una posta reale nella totale somma, che rappresenta il *quantum* della vita, ma al contrario può considerarsi come una porzione, sia pure infinitesima, che continuamente vi andiamo sottraendo. Questa mi pare la più esatta interpretazione di quel carattere d'impazienza, di attesa e di anticipazione che prende in crescente misura la nostra educazione spirituale e il nostro atteggiamento di fronte alle cose (1).

È evidente che, posta la questione in questi termini, il tempo come coscienza, individuale o collettiva, tempo specificato nelle sue frazioni unitarie, o totalizzato nel suo insieme, entro o fuori

(1) L'urbanismo, che è la contrazione spaziale dell'umanità, è neutralizzato dal crescente movimento d'ogni singolo. Quanto più l'uomo si raccoglie nello spazio, tanto più s'eleva il potenziale della sua capacità di traslazione. A parlar propriamente solo l'urbano è viaggiatore. Ciò è appunto l'opposto della formola evolutiva dello Spencer: integrazione della materia e dispersione del moto.

dei limiti dell'umana vita, è il problema fondamentale di tutta la filosofia.

La revisione dei principali quesiti di metafisica, di religione e di morale, veduti sotto questa luce è del massimo interesse per toccare il fondo delle interpretazioni date alla loro soluzione.

È per esempio evidente che per tutto quel lungo periodo pressochè millenare, in cui ha prevalso il pensiero semitico espresso nei tre monoteismi, l'uomo ha tentato la definitiva conquista del tempo, creando il regno religioso dell'eternità. Qui la totalizzazione della vita fu completa: sfociando il corso dell'esistenza individuale nell'eternità (sia che si rispettasse il valore personale del singolo, come fanno in genere gli ortodossi di tutte le confessioni, sia che si smarrisse il finito nell'infinito, l'uno nel tutto, come fanno i mistici, gli asceti d'ogni scuola) esso si normalizza in una pura transizione che deve consigliare una certa indifferenza di fronte alla specializzazione delle sue parti; di tanto il fine ultimo signoreggia sulle parti, d'altrettanto queste si livellano ad un denominatore comune di semplice preparazione. Un relativo quietismo in faccia all'incalzante problema della fine e della morte, deve essere la conseguenza necessaria di questa coscienza dell'eternità, in cui l'uomo proietta se stesso, guadagnando tanto del futuro, quanto perde del suo presente reale, ridotto al valore di semplice trapasso.

Si può mettere lo stesso problema sotto questa forma: poichè, come Kant ha detto assai giustamente, il tempo è la forma del senso interno ossia l'intuizione di noi stessi e del nostro divenire, poichè insomma il tempo siamo noi stessi e la nostra coscienza, da ciò nasce che la coscienza, oggettivandosi, impegna una tragica lotta col tempo, che è quanto dire con se medesima, e per dominare questo tempo, che le sfugge, ossia per non perdere se stessa, può ricorrere a diversi sistemi; può, come in genere fecero gli antichi, assegnare un valore fisso ed eterno ad ogni momento della vita e del mondo, compendiato nel simbolo del cerchio volto in un continuo movimento; ciò che garantirebbe allo spirito la stabilità nella stessa mutazione; ovvero può, ed è questo l'atteggiamento orientale, arrestare il tempo coll'*estasi* o trascenderlo con l'unione in Dio, o svalutarlo coll'immortalità nella vita futura. Ma infine può anche accadere questo, e tale è il carattere prevalente nella nostra vita spirituale, che l'uomo si illuda di domi-

nare il tempo, intensificando l'azione, accelerando il polso della vita, guadagnando nel divenire un crescendo continuo nel ritmo del moto. In realtà però la sua conquista temporale rimane puramente fittizia, chè la stessa maggior velocità nel corso della vita porta di conseguenza all'eccesso d'anticipazione, e questa al deprezzamento transitivo del tempo.

CAPITOLO V.

L'illusione del Progresso.

La sorte delle parole è come quella delle monete. Esse si svalutano coll'uso. C'è tutta una parte del linguaggio nei popoli progrediti, che ha perduto ogni valore di significato proprio, per non assumere più che un senso puramente convenzionale, un valore di posizione o di segno, come i gettoni nei sistemi monetarî. Ciò non le impedisce di esercitare un ufficio, precisamente come nelle monete: il rame e l'argento, ancorchè senza valore reale, sono utilissimi in tutti i minuti scambi, in tutte le piccole contrattazioni della vita quotidiana. Capita raramente di poter spendere una moneta d'oro tutto d'un tratto. Così è del linguaggio: soltanto l'aristocrazia del pensiero, i principi della parola spendono monete d'oro, coniate in stampi nuovi, in medaglie originali della loro fantasia e creano lo stile. Il volgo può benissimo servirsi d'una moneta svalutata, che ha pur corso legale.

La parola progresso è una di queste monete che a forza di circolare non ha più impronta, e corrosa dall'uso non è più che il simbolo di quel valore intellettuale, che le era stato assegnato. Quando questa idea abbia fatto il suo primo ingresso nello spirito dell'uomo, potrebbe formare oggetto di una ricerca di psicologia storica non priva d'interesse, e che del resto è già stata tentata a più riprese per quanto assai imperfettamente; ma un tal còmpito non rientra nei limiti di questa indagine. Non è dunque la storia dell'idea, che qui s'intende di ricomporre, ma soltanto è mio proposito di fissare le linee generali di quella, che potrebbe essere questa ricostruzione mentale (1). È accaduto ai più, anche ai mi-

(1) Per la storia di questa idea di progresso si potrà leggere con qualche profitto il vecchio libro di Javary, *L'idée de progrès* (1851), e quello recentissimo di Delvaille, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès* (1910). Così pure

gliori illusi da una falsa analogia di concetti e di teorie fondamentalmente opposti, di cadere in confusioni deplorevoli, che li persuade di mettere insieme a fascio le antiche dottrine orientali cosmogoniche di creazione o di emanazione, il messianismo giudaico e le concezioni cicliche dei popoli classici, colle teorie moderne del progresso o il sistema dell'evoluzione. È impossibile districare questa matassa di pensieri apparentemente simili e sostanzialmente diversi senza un certo metodo e senza qualche criterio direttivo. E prima di tutto bisogna sempre tener conto del particolare clima storico, entro il quale questi prodotti intellettuali e morali si sono formati. L'Oriente non è la Grecia; il mondo cristiano è profondamente diverso da quello del Rinascimento e dell'età moderna.

Fissiamo qualche punto di distinzione. Ci sono popoli, che vivendo in un presente travagliato e doloroso portano tutto il loro pensiero nel futuro, come sembra essere accaduto della nazione ebrea. E questa speranza dell'avvenire può molte volte essere rafforzata dal ricordo di una promessa passata. Il fondo del messianismo è appunto questo. Il profetismo giudaico ne è l'espressione più genuina. L'analisi psicologica, che possiamo farne, ci dà questi elementi: memoria d'una grande felicità perduta, fede diretta al ricupero di essa in dipendenza d'un solenne patto tra il popolo e il suo Dio; garanzia in Dio del futuro, ira e rivolta contro il presente, profondo senso dell'ingiustizia patita, speranza ardente dell'avvenire riparatore. Questa concezione messianica della storia è l'eredità giudaica nella civiltà cristiana; essa non si esaurisce nella missione redentrice di Cristo, ma riappare in forme attenuate

---

De Greef, *Le transformisme social* (1895). L'idea di progresso, essendo soprattutto un prodotto dello spirito francese, ha avuto in Francia i suoi migliori illustratori. Notevoli articoli pubblicarono nella *Revue des deux Mondes* E. Caro, *Le progrès sociale* (15 oct. 1873, 1 nov. id.) e L. Carrau, *La philosophie de l'histoire et la lois du progrès* (1 oct. 1875). Del massimo interesse sono i saggi di Brunetière, *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*, IV, 111-178, V, 183-250 e VI, 1-36; G. Sorel, *Les illusions du progrès* (1908); Lasserre, *Le Romantisme en France* (1907) 417-469; Eucken, *Les grands courants*, etc., 251 seg.; Flint, *La philosophie de l'histoire en France*; Id., *La philosophie de l'histoire en Allemagne*; Vidari, *Intorno alla genesi dell'idea di progresso morale e sociale* (" Rendic. R. Ist. Lomb. ", XXXVII, fasc. XIII, 636-651); H. Siebeck, *Ueber die Lehre vom genetiscen Forschritte der Menschheit*, 1892; L. Weber, *Le rythme du progrès*, 1913, la parte storica nella Prefazione e nei primi tre capitoli, 1-103.

e particolari nella dottrina della Provvidenza; si acutizza in certi momenti critici e si trasforma più tardi laicizzandosi, per così dire, nelle aspirazioni rivoluzionarie e nelle utopie anarchiche. Ciò che vi è sempre dentro di comune è l'essere un frutto di disperazione e di aspettazione, un'abrogazione mentale del presente, una creazione pure mentale del futuro, cioè il miracolo, il salto fuori della realtà, il sogno posto invece del fatto, l'interruzione del corso naturale delle cose, la negazione implicita d'ogni scienza; in una parola un prodotto del sentimento e della fantasia e non della ragione. E non solo questo, ma anche ciò che potrebbe dirsi l'espressione religiosa della coscienza democratica nell'Oriente.

Un secondo gruppo di tendenze mentali è quello rappresentato dai popoli di aristocrazia politica e militare, che possiedono una tradizione storica continuata, che hanno un patrimonio di conquiste materiali e ideali da custodire. Stirpi aristocratiche e conservatrici queste, come la greca e la romana, benchè con note differenziali profonde, hanno uno scarso senso del futuro, e forte invece il culto del passato. Esse accentuano talvolta nella tenace difesa della tradizione e del privilegio storico lo spirito pessimistico nell'apprezzamento del presente ed accreditano nel loro interesse la dottrina della decadenza, vantando l'età eroiche a glorificazione dei proprii antenati, ciò che è un mezzo indiretto di innalzare una barriera storica tra se stesse e le tendenze egualitarie delle classi inferiori. Ogni sistema aristocratico partecipa dello spirito antiquato della sua propria senilità. L'arcaismo e il misoneismo fanno parte integrante d'ogni regime castale.

In ultimo luogo si fanno adito le tendenze neofilistiche delle classi medie, che sono sulla strada della conquista economica e politica. Il progresso fa parte del programma della conquista borghese. La sua coscienza è correlativa a quella dell'attualità, dello stato presente, del benessere raggiunto, il quale si risolve in senso di attività, d'energia, d'operosità materiale e mentale. Poichè qui è appunto da notarsi l'apparente paradosso, che l'idea del progresso non riflette tanto il futuro quanto il presente; è più una coscienza del reale che dell'ideale, e non ostante ch'essa affetti di rivestire le forme più alte dell'interesse collettivo, dell'affermazione più solenne del diritto umano, in realtà questa religione del progresso è materiata d'egoismo e d'opportunismo, ed è, moralmente parlando, assai inferiore per la sua genesi e pel suo con-

tenuto spirituale alla fede messianica, in una palingenesi che può attingere i fastigi d'un magnifico sogno o magari anche di una follia superba, nè d'altra parte essa scapita meno di fronte alla leggenda conservatrice di un'età dell'oro, che può essere ed è molte volte nobile di nostalgia estetica e di solitaria fierezza. Sempre nell'uno come nell'altro caso si afferma un ideale, ideale nel futuro o ideale nel passato. Ma nella concezione del progresso non c'è che trionfo del presente: coscienza realistica del momento attuale, apologia del successo e del fatto compiuto. Un canto di vittoria non è che l'espressione brutale di ciò che è. E molte volte non è neppure un canto di vittoria, è un canto di guerra prima della battaglia, che preconizza la vittoria, una parola di incoraggiamento e di giustificazione. Sono le classi medie, che ascendono e che si compongono il peana del loro domani. Il progresso è l'alibi filosofico del terzo stato alla vigilia della sua conquista politica.

Ne vedremo meglio la vera natura, facendo l'analisi de' suoi elementi compositori. La filosofia del progresso è l'espressione di quell'ottimismo facile e presuntuoso, che accompagna la coscienza della propria felicità e fortuna (1). Sentirsi ed affermarsi superiori diventa la parola d'ordine d'ogni tipo di *parvenus*. Anche nella storia delle classi c'è la stessa ostentazione di successo, che si può constatare negl'individui. Se scendiamo all'analisi dei fattori costitutivi di questa idea di progresso, possiamo raggrupparli così: c'è in primo luogo un'opposizione contro il dogma religioso e morale in nome della scienza e della natura. Nel linguaggio del tempo ciò si chiama vittoria sui pregiudizii e naturalmente si accompagna all'affettazione d'un sapere d'accatto, che ha una risposta pronta per tutte le questioni. Si diffonde nelle classi medie, che ascendono alla conquista dello stato, una straordinaria fiducia de' loro mezzi intellettuali e uno studio di sfidare le tradizioni, una certa posa di spiriti forti, irriverenti, che trova la sua perfetta incarnazione nell'opera di Voltaire.

---

(1) Niente di meglio d'uno spirito mediocre per dare il *la* d'una situazione. CHASTELLUX, nella sua opera *La Félicité publique*, espone un vero programma di classe in cui traspare l'ottimismo dei vincitori di domani. Voltaire parlandone diceva: “ quest'opera diventerà il catechismo di tutta la gioventù della Francia che voglia istruirsi a ben pensare e a ben parlare „. Cfr. DELVAILLE, op. cit., 420 seg.

C'è molto di vero in quello, che osserva Brunetière (1) circa l'insurrezione del costume contro la disciplina cristiana nella società colta tra il secolo XVII e il XVIII, sopratutto in Francia. Ma a voler approfondire il problema bisogna allargarlo e ricondurlo a' suoi termini più generali. Si tratta infatti dell'eterno dissidio che il cristianesimo porta ne' suoi fianchi fin dalla origine, e che si manifesta periodicamente ad ogni sua crisi. È l'inconciliabile antinomia tra le sue premesse e le sue conclusioni. Può veramente l'uomo essere cristiano? Ha mai potuto la società occidentale dall'impero romano a quello barbarico di Carlo Magno, dall'età feudale alla monarchia nazionale, praticare realmente la morale cristiana?

L'uomo secondo Cristo ha potuto eccezionalmente apparire di tempo in tempo e fare tra noi un soggiorno più o meno lungo. Ma la sua permanenza come tipo fisso e durevole fu e sarà una mera illusione, il fallimento pratico della morale evangelica è il più sicuro dei fatti storici. Le società occidentali sono state e sono tuttora cristiane di nome, hanno vantato e vantano la loro cristianità come un blasone, se ne sono servite come di una parola d'ordine per la tutela dei loro interessi, mettendo in comune un certo fondo d'idee o meglio di parole teologiche, che hanno ancora oggi potere di creare un *consensus* emotivo assai utile per far momentaneamente tacere la stridula dissonanza degli egoismi e degli interessi particolari. E niente più. Di tanto in tanto un profeta ha fatto eccheggiare nel deserto della coscienza morale la voce del ritorno a Cristo, predicando l'austerità evangelica e la carità dell'apostolo. Fittiziamente e transitoriamente ha anche potuto formarsi un fuggevole stato di costrizione, un'apparente conversione, un *revival* della coscienza. Ma la rivincita degli istinti fondamentali è sempre lì pronta ad affermarsi e quando non possa farlo apertamente, vi soccorre l'ipocrisia; la comoda teoria delle due coscienze; il probabilismo gesuitico, il pietismo protestante, la casuistica cattolica, la complicità indulgente del parroco e del pastore.

Tutta la storia della Chiesa è composta di questi compromessi! Allora si presenta il problema in questi termini: poichè anche la

(1) Brunetière, IV, 183 seg.

più rigida dottrina religiosa finisce per rilassarsi ed indulgere alla fragile natura umana; non è meglio, non è più onesto e più vero riconoscere i diritti di questa natura, cessare la sua sistematica denigrazione e il suo colpevole compatimento, e accettarla così come è, non solo, ma stimarla, ma onorarla, ma assecondarla, rispettandola nelle sue esigenze fondamentali? La natura non è più la nemica, che bisogna sorvegliare e incatenare affinchè non nuoccia, essa è piuttosto la sovrana benefica e saggia, alle cui leggi supreme è necessario subordinarci. La filosofia della natura è il corollario logico d'ogni reazione intellettuale contro la tirannide del dogma teologico. Tutto quanto perde Dio, lo guadagna la natura. Ma non basta: a formare questo senso nuovo di sicura fiducia, che l'uomo acquista di sè e del proprio destino concorre un'altra opposizione vittoriosa, che si compie press'a poco nello stesso tempo. C'è la lotta contro il pregiudizio teologico cristiano e c'è l'altra lotta contro il pregiudizio monarchico e aristocratico. Il dogma politico tramonta press'a poco insieme con quello religioso. Il secolo XVIII segna la decadenza dei valori aristocratici, che avevano formato la gerarchia sociale della grande epoca assolutista. Bisogna, per aver netta la comprensione dello spirito borghese, che è allo stato nascente, leggere la commedia di Molière, la satira di Boileau, la favola di La Fontaine il vero trio letterario della Francia, che in mezzo al trionfo stesso dell'*ancien régime*, impersonato nel re Sole, apre l'adito all'invasione audace d'una nuova classe e d'una nuova concezione della vita, classe media e borghese, concezione democratica, pacifista, egualitaria e liberale, in una parola una filosofia del buon senso, del quieto vivere, condita di molto egoismo e di altrettanta presunzione.

Se queste tendenze si avvertono così bene all'alba del XVIII secolo, ancora sotto il fascino del grande spettacolo coreografico versaillesco, che dire del periodo di profondo regresso politico e militare, che si stende dai trattati di Utrecht e di Rastadt a quello di Aquisgrana e da questo a quello di Parigi? L'uno sull'altro i colpi infittiscono sulle istituzioni borboniche. All'interno la Reggenza, il governo di Luigi XV coi suoi scandali, colle sue dissipazioni, all'esterno gl'insuccessi militari e la rovina del sistema borbonico a profitto della Prussia, dell'Austria e dell'Inghilterra. Svanisce il prestigio guerresco, si sfatano le vanaglorie e gli amor proprii dell'antica Francia. Ma il contraccolpo dell'opinione pub-

blica non è, come dovremmo aspettarci, quello di una sinistra apprensione, ma piuttosto anzi quello di una liberazione. Un *novus ordo* è annunciato sullo sfacelo della tradizione. Per quanto possa sembrare paradossale, certo è che la nuova Francia, la Francia borghese, che oggi è frondista e domani sarà rivoluzionaria, assiste con infantile compiacimento alla rovina del suo passato di gloria militare e di predominio politico. Si direbbe che quella, che decade, non è la vera Francia, ma un'altra, i cui interessi siano ad essa totalmente estranei. È infatti in un certo senso così; rovinava allora, ferito a morte, un sistema di cose, in cui s'incarnavano gli interessi assommati del monarcato e degli ordini privilegiati. Il segreto istinto, che avverte una classe de' suoi proprii interessi reali, opera quasi incoscientemente la secessione ideale e morale del terzo stato dal vecchio ordine sociale in isfacelo, e gli suggerisce di affrettarne la caduta, minando il terreno coi terribili esplosivi psicologici della nuova filosofia della natura e della teoria del progresso. L'elogio del presente iniziato letterariamente colla *querelle des anciens et des modernes* si integra di nuovi elementi, che assaltano da ogni parte il campo trincerato dei valori teologici, politici e morali dell'*ancien régime*. In nome della natura si distrugge la storia, in quanto la storia è l'ordine costituito. Tutti quelli che, giudicando il diciottesimo secolo nelle teorie de' suoi scrittori, poeti e prosatori, filosofi e romanzieri irridono a questa esaltazione della dea natura e della dea ragione, e compassionano questi illusi fanciulli fidenti nella bontà naturale dell'uomo, nelle provvide leggi della madre natura e nei miracoli dell'intelligenza e del sentimento, non pervertiti dalla menzogna convenzionale del dogma o del pregiudizio, peccano essi stessi d'ingenuità.

Come non vedere infatti in questo fervore d'idee semplicissime e capziose una meravigliosa riserva per la prossima lotta, come non comprendere che guidate dal più mirabile istinto di conservazione le nuove classi, che si affacciano alla vita, hanno appunto composto per loro uso e consumo il più logico sistema di principii che si possa immaginare? Questa filosofia della natura è il capolavoro dello spirito rivoluzionario ancor latente nelle classi medie, che vi fanno la loro educazione per l'89. Nelle sue formule astratte e, se vogliamo, anche prive di senso, che a noi fanno l'effetto di vôta fraseologia, c'è invece tutto un programma implicito *d'instauratio ab imis* della società, un'inversione di tutti i valori religiosi,

politici e civili. Basterà dalla teoria passare alla pratica, e la Rivoluzione sarà un fatto compiuto. E dopo ciò si sosterrà ancora che la filosofia del XVIII secolo è un passatempo ozioso da salotti femminili, che l'Enciclopedia è un giocattolo da fanciulli? Ma quando mai una filosofia od una scienza, sia pure di cartapesta, hanno provocato un simile sconquasso? Tutto vi converge alla stessa dimostrazione; tutto vi è ridotto allo stesso denominatore comune: la natura e l'uomo secondo natura. Il diritto naturale, la religione naturale, l'economia naturale, ogni instituto umano viene da quell'unica, eterna, immutabile fonte. La natura fa il giusto, crea la ricchezza, pone il diritto, dà al cuore dell'uomo il sentimento della bontà e della divinità, in una parola è legislatrice sovrana dell'universo.

Ci sarebbe forse da studiare anche l'influsso, che sopra questa corrente di pensiero può avere esercitato tutta la larga letteratura sulle condizioni dell'uomo rimasto al semplice stato naturale, messa alla moda dalle relazioni più o meno veridiche dei viaggiatori nei paesi selvaggi e sopratutto dalle missioni gesuitiche, racconti che hanno avuto una generale tendenza a convertirsi presto in romanzi della vita libera, semplice e perfetta, dove l'uomo poteva illudersi di ritrovare la sua età dell'oro e il suo paradiso perduto (1). Ma qualche cosa di più pratico e di più positivo veniva intanto d'oltre oceano colla rivoluzione delle colonie e la guerra d'indipendenza degli Stati Uniti. Qui c'era l'esemplificazione della storia come là quella della natura. L'Inghilterra aveva fatto due rivoluzioni parlamentari ed aveva anche decapitato un re, ma le sue colonie dànno una lezione più radicale e più istruttiva, fondando una repubblica borghese, esportando verso l'Europa un vago spirito di democrazia puritana. Sul suo modello la nuova società francese ostenta i suoi sentimenti di umanità, di filantropia e di delicata giustizia. Passa un soffio di poesia arcadica e di romanticismo sull'anima europea, che il destino riserba a tanta tragedia. Il cuore degli uomini è aperto alle più vaste speranze, ed il cervello inebbriato dei maggiori sogni. Il pregiudizio religioso è odiato quanto il privilegio civile, la fiducia nella ragione umana così forte quanto la fede nell'onnipotenza della natura. Tutto il passato, ibrido com-

(1) Sorel, op. cit., 190 seg.

posto di cieche credenze, di fanatismo dogmatico, di dispotismo politico, di violenza guerresca, di intolleranza morale, deve essere distrutto. L'abate di Saint-Pierre precorre Kant e legifera per la pace e il congresso delle nazioni. Voltaire accomuna in un odio solo la tirannia oscurantista del dogma e la ferocia militare della guerra. I fisiocrati fondano la ricchezza delle nazioni sulla liberalità della madre terra. Rousseau riconduce l'uomo in faccia alla eterna dea natura, mettendogli nel cuore l'incendio generoso della sua passione; gli Enciclopedisti gli pongono tra le mani il breviario del sapere, Montesquieu s'incarica di distillare per lui la quintessenza del giusto in un sol volume. Poeti e romanzieri cullano il cuore e l'intelletto delle illusioni più dolci al suo animo: quelle della propria felicità sulla terra; e l'uomo può veramente immaginare se stesso come un Robinson Crosuè, che gettato sopra un'isola deserta, rifà colle proprie mani e sotto il diretto controllo della natura l'opera secolare dell'incivilimento.

Se ora, lasciando da banda la psicogenesi, volessimo accostarci alla determinazione di questa idea di progresso, sia circoscritto come più comunemente si fa al solo ambito umano, sia, ed anche questo è accaduto spesso, elevato a suprema legge del mondo, non tarderemmo a riconoscere la piena illusorietà del suo intimo significato. Non dimentichiamo infatti che nell'uno come nell'altro caso, quando si dice progresso, si dice relazione, confronto, posizione comparativa di valori. Bisogna quindi avere un termine *a quo* o *ad quem* perchè la comparazione possa effettuarsi *a parte post* o *a parte ante*, cioè in riguardo al passato ovvero al futuro, in quanto ci allontaniamo da un punto A, che rispetto a B, in cui presentemente ci troviamo, sta indietro o in basso nella linea del tempo, od in quanto ci avviciniamo ad un certo punto C, che sta rispetto a B in avanti od in alto. Sono dunque necessarii pur sempre due possessi psichici, quello dell'attualità ed un altro, che può essere a nostra scelta o quello di ciò che ci sta alle spalle, o quello di ciò che ci sta di fronte, la storia o l'ideale, il punto di partenza o il punto d'arrivo, benchè sia evidente che sarà piuttosto il primo che non il secondo, essendo più facile e più comune il nostro riferimento al passato che non al futuro. E non di notizie astratte si deve parlare qui, bensì di due coscienze reali ossia di due valutazioni. Bisogna sentire ed apprezzare il passato ed il futuro in relazione al presente, senza di che non è assolutamente possibile

raggiungere la superiore e totale coscienza di un progresso. Ma qui sta veramente la difficoltà insuperabile. Come può infatti la vita dell'individuo o quella della stirpe raggiungere un'esperienza siffatta? Può l'uomo singolo o la società vivere altra cosa che il suo momento attuale? Data la irriversibilità temporale e la non simultaneità dei momenti di coscienza, non implica contraddizione questa compenetrazione di tempi e questo giudizio dell'inferiore e del superiore, del più o men buono in una serie reale od ideale, che dovrebbe attuarsi in quello stesso che ne fa parte? Non è pura illusione l'alto od il basso, in una scala, ad esempio quella zoologica, rispetto a chi, come noi siamo, ne è il termine estremo? non possiamo nello stesso tempo fungere da metro e da oggetto misurato. Questo potrebbe darsi soltanto quando noi ci estraniassimo oggettivandoci, ossia uscissimo dal mondo dei valori per collocarci in quello del puro essere. Ma allora che cosa rimane della coscienza del meglio come esperienza vissuta, se non una mera notizia? L'incongruenza di questi sistemi valutativi è manifesta. Non ci possono essere altri valori che quelli attualmente sperimentati, il passato ed il futuro possono farne parte soltanto entrando nell'attualità, ossia cessando di essere il vero passato ed il vero futuro come li conosce l'intelletto. E perciò essi non possono servire come termini di confronto, chè dovrebbero in tal caso essere fuori di noi, oggettivi come punti dello spazio. Che, se ben si riguarda, si scorge che il carattere illusorio di questo pseudo-concetto di progresso, sta appunto in ciò ch'esso è un concetto spaziale, ossia estrinseco e appartenente all'ordine delle cose, che si è voluto trasportare nel tempo ossia nella coscienza. Camminare nello spazio è realtà, essendo lo spazio un sistema di relazioni fisse, che si possono sempre ritrovare. Camminare nel tempo è invece pura illusione: qui la realtà è il *nunc stans* della coscienza, qui c'è scomparsa assoluta ed irrimediabile di tutto quanto non è presente. Che significato dunque potrebbe avere un cammino progressivo nel tempo? un passato che non abbiamo vissuto, un futuro, che non vivremo, sono affatto estranei a noi, nè possono entrare in alcuna relazione di più o meno colla nostra coscienza. Ora un progresso, di cui non avessimo coscienza è un non valore per lo spirito. L'equivoco è nato senza dubbio dalla confusione di questi due sistemi di relazione, lo spazio ed il tempo. Se i filosofi del progresso si fossero data la pena di riconoscere che il movi-

mento nel tempo è pura apparenza, mentre in realtà la coscienza è legata alla ferrea catena del presente, facilmente si sarebbero persuasi della vanità dei loro sforzi ed' avrebbero visto i loro sistemi precipitare nel nulla come puerili giochi di carte od edifizi di sabbia. Con ciò è chiaro non si fa professione di immobilità nel reale fisico e spirituale. C'è anzi movimento continuo del mondo come di noi, ma l'io è sequestrato nella cella dell'attualità.

L'incessante corteo delle cose sfila dinanzi alla nostra coscienza, che è una prigione dall'unico spiraglio, cui non può applicarsi che un solo occhio. Per ciò l'illusorietà del progresso resta dimostrata: come non c'è nulla di simultaneo nella coscienza, ma anzi tutto vi è singolarmente successivo, ogni diretta esperienza di confronto di più o meno, di meglio o di peggio ci è interdetta. Solo l'attuale è vissuto realmente dalla coscienza. Ora l'attuale è per sua natura unico, e l'unico non è nè può essere maggiore o minore, superiore od inferiore, migliore o peggiore; l'unico non conosce confronto, rifiuta ogni misura, perchè non ha relazione con niente che lo preceda o lo segua. Il progresso è un'illusione di retrospettiva e di prospettiva. Il nostro piacere od il nostro dolore si risolvono in termini d'equilibrio e di adattamento, di disarmonia e inadattazione. Ora nulla di ciò, che è stato, e nulla di ciò che sarà, possono menomamente influire sia in vantaggio, sia in danno nel modo di attuazione di questo rapporto tra noi e la realtà presente. La momentaneità della vita individuale o collettiva toglie ogni senso al progresso, e impedisce il suo apprezzamento come dato del pensiero emozionale (1). Rimane la nuda astrazione, la *notitia quae non movet*, la visione prospettiva o retrospettiva delle fasi anteriori o successive, ma tutto ciò non ha valore per la vita. È impossibile realizzare quel doppio stato di coscienza del passato e del presente, ovvero del presente e del futuro, che deve trovarsi alla base d'ogni giudizio di comparazione, che voglia essere nello stesso tempo anche giudizio di valore. La coscienza del progresso dovrebbe infatti essere contenuta in un giudizio di valore in cui dovrebbero prendere posto i due termini di confronto sentimentale.

(1) Ciò non contraddice a quanto abbiamo detto dei valori del passato, o del futuro, perchè alla loro realizzazione è condizione assoluta, ciò che potremmo chiamare il trasferimento della coscienza nell'*ante* o nel *post*, ossia la loro attualità.

Ma questa simultaneità emotiva è ciò appunto che non possiamo raggiungere. Affermando il progresso siamo vittime di questo errore: trasportiamo nel dominio del sentimento quello, che appartiene al dominio della conoscenza (1).

Se si può parlare di un progresso, ciò avviene soltanto nello stretto significato etimologico della parola, ossia nel senso spaziale in quanto è constatazione di movimento, spostamento di rapporti e mutazione di posizioni. Noi ci mutiamo e con noi mutano le cose. Nessuno può negare il vasto continuo sistema di trasformazioni, di cui noi stessi siamo parte. Un uomo da piccolo diventa grande, da debole forte, da povero ricco, da ignorante saggio, da cattivo buono, da malato sano, ecc. Siamo abituati a chiamare ciò progresso, in quanto è aumento, sviluppo, acquisto, moltiplicazione di forze, e di mezzi di vita. Ed applichiamo gli stessi concetti ed adoperiamo lo stesso linguaggio riferendoci ad una collettività, ad un gruppo, popolo, schiatta, nazione, nel passaggio dalla selvatichezza alla barbarie, alla civiltà. Ricchezza, coltura, economia, scienza, arte, moralità, leggi, ecc. aumentano: ecco il progresso. Ma è evidente l'equivoco, quando in questa parola mettiamo un significato diverso da quello teorico della constatazione di mutazioni, di movimenti, quando vogliamo inserire in questo vocabolo un contenuto sentimentale, vogliamo cioè assegnargli il carattere di un giudizio di valore. Chi valuta? dov'è la permanenza del soggetto estimatore? Qui è tutta la fallacia del nostro ragionamento ordinario (2). Il nostro presupposto è l'identità dell'io, l'unità dello

(1) È anche in questo senso che va interpretata quella legge della memoria per cui essa è in ragion diretta del contenuto oggettivo ed inversa del contenuto soggettivo dei nostri stati psichici *(pseudo-memoria affettiva)*. Il fondamento dei valori positivi o negativi attribuiti al passato o al futuro è sempre nel presente. Il fascino del passato e del futuro trova la sua totale spiegazione nello stato presente.

(2) G. Gentile (*Critica*, IX, fasc. VI, 450 seg.) svolge pensieri analoghi venendo però a conclusione opposta: " se il passato non fosse altro che passato e punto presente, e il presente soltanto presente e niente passato, il giudizio di progresso non potrebbe aver luogo, perchè i due termini affatto eterogenei non sarebbero paragonabili... Il giudizio di comparazione e di valutazione comparativa è reso possibile dall'identità di passato e di presente, dall'essere questo presente quel medesimo ch'era il passato, dall'essere quest'adulto lo stesso indi-

spirito e non solo dello spirito individuo, ma di quello universale o per lo meno storico, ossia oggettivo ed onnisoggettivo (1). Ma in verità non c'è empiricamente altro io che quello soggettivo: forse anzi che quello momentaneo, non c'è altra unità personale che quella fondata sul meccanismo della memoria; altra oggettività che quella trasferita sulle cose e appresa dall'intelletto. Passando da una condizione all'altra di esistenza, crescendo, educandoci, specificandoci in un sistema d'abitudini, di pensieri, d'affetti, di volizioni, di atti, noi non siamo più i medesimi, noi non ritroviamo più il nostro io passato, se non tra i fossili della memoria, i quali hanno un significato di puri simboli, di semplici dati intellettuali, privi di valore per la vita del sentimento. Nessuna trasformazione o in noi, nel corpo come nello spirito, o fuori di noi nelle cose, è così immediata, così subitanea da permettere il miracolo d'una duplicità simultanea della coscienza, che legittimerebbe un giudizio apprezzativo di progresso o di decadenza.

E se questo è nell'individuo, che pure è legato ad un interno sistema integrale di memoria, che dire della stirpe, dove la totalizzazione della coscienza non esiste affatto, o non c'è altro mezzo di riconoscimento che un grossolano sistema di simboli, impressi nelle cose e affidati al mondo esterno? La umana coscienza collettiva è mera finzione; il bene e il male degli altri, il benessere ed il dolore non si consolidano nel corso delle generazioni. Anche qui non c'è altro dato che quello della nuda e fredda conoscenza, desunta dalla traccia del passato, integrata dai processi imaginativi. Ciò che chiamiamo la simpatia storica, l'entusiasmo o l'angoscia dell'umanità tramontata, è sempre un'arbitraria sostituzione della nostra attualità, è il nostro presente sovrapposto al suo passato, sono le nostre proprie gioie ed i nostri dolori che noi trasformiamo

---

viduo che il fanciullo d'un tempo *(sic)*. Nella storia del singolo il presupposto della rappresentazione del suo svolgimento è l'unità costante del singolo, nella storia del gruppo l'unità costante del gruppo, nella storia universale l'unità costante dell'umanità civile... „. C'è dottrina del progresso secondo l'A. solo nella filosofia dello spirito.

(1) Hume, *A Treatise of human nature*, Book I, sect. VI, 251-268 (Ed. Oxford, 1896); G. Ch. Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, I, 92; Kant, *Krit. von rein. Vern.*, 1ª ed. (“ Werke „ IV, 228-230).

in allegrezze e miserie di uomini defunti. Quelli non sono in realtà più che nomi o numeri, di cui ci serviamo per esprimere noi stessi. I personaggi della storia o della leggenda sono i *mannequins*, sui quali adattiamo i nostri abiti spirituali.

Ciò posto ci sfugge ogni valutazione di progresso o di regresso. Quello, che noi mettiamo al suo posto, è una misura, un calcolo fatto sulle cose: contiamo i prodotti o le idee, registriamo i movimenti e la loro rapidità, facciamo la somma dei mezzi d'azione, che sono stati a disposizione dell'uomo un tempo e li confrontiamo con quelli, che sono attualmente in nostro potere, constatiamo un aumento, un arricchimento e definiamo questo il nostro progresso.

Intendiamoci: può darsi che l'aumento dei valori, che compongono il pregio della vita, nel corpo come nello spirito, sia reale. Noi potremmo benissimo anche concedere come dimostrate tutte le trasformazioni complicative e semplificative della vita, tutto l'evoluzionismo fisico, biologico, psico-sociologico spenceriano, tutta la moltiplicazione dei nostri mezzi d'azione nel mondo, come meccanica e come intelligenza (questa non è in fondo che un utensile anch'essa); ma con questo non si potrebbe ancora dire provata la benchè minima realtà di progresso. Questo aumento rimane un puro calcolo, un elemento della conoscenza, nè si trasforma esso stesso in un valore nuovo, il valore dell'aumento. In questo senso può dirsi che la vita non rimane sopraelevata, se anche i mezzi vitali siano in progresso. Dov'è in fatti in tutto ciò la coscienza dell'aumento di valore? Non esiste altra forma di coscienza valutativa che quella attuale, non vi è sincronismo di valori. Il grande equivoco del progresso è tutto qui: ammettiamo pure che vi sia nel processo temporale per l'uomo un accrescimento aritmetico di beni, maggiore ricchezza di vita come intensità e come estensione, moltiplicazione di mezzi adatti all'appagamento de' bisogni, sviluppo teorico e pratico dell'intelletto, tutto questo però resta allo stato di notizia, non è emozione, non è sentimento. Manca per la parte emozionale del nostro spirito l'esperienza di questo progresso. Perchè noi potessimo apprezzare l'aumento di valore, oltre che come rappresentazione, come volontà, ci converrebbe oltrepassare l'attualità della coscienza. Allo stesso modo che non è possibile sincronizzare longitudinalmente, ma soltanto nella sezione trasversale del tempo, ossia sempre come pura nozione astratta, non mai come esperienza diretta, così ci è interdetta la simultanea valutazione

del presente e del passato, dalla quale soltanto potrebbe sorgere la coscienza progressiva come fatto empirico.

Non basta dire all'uomo: tu produci di più, tu consumi di più, vivi più a lungo, sai un numero maggiore di cose, ti comporti meglio, ecc., dunque hai progredito, se a quest'uomo che ha vivissima la coscienza della sua attualità, non date la simultanea coscienza di quello che è stato, mettendolo in grado di sentire se stesso e di apprezzare la propria vita, quando abitava nella caverna, e divorava il proprio simile, contava fino a tre e aveva un *totem*, vestiva di pelli e sacrificava a un idolo di pietra. Fategli rivivere le sue emozioni di troglodita, di greco o di romano, di cristiano o di uomo della rinascita, e fategliele rivivere simultaneamente a quelle di cittadino, di produttore e lavoratore moderno, e allora soltanto lo renderete capace di apprezzare il più od il meno, le perdite od i guadagni, il rialzo od il ribasso dei valori della vita. Ma ciò equivarrebbe a sdoppiare o moltiplicare la sua anima, a fargli sentire il passato come passato, mentre non c'è altra coscienza del passato che quella presente, in altre parole ciò dovrebbe realizzare il miracolo di rendere plurilineare la corrente del tempo.

Concludendo: ciò che chiamiamo il nostro progresso è la trasformazione dei nostri rapporti nello spazio, nel mondo esterno e la conoscenza di questa trasformazione, aumento di potenza fisica ed aumento correlativo di pensiero. Ma con ciò non esiste progresso nella vita dello spirito, nè per l'individuo nè per la specie, perchè la coscienza è un organo inadeguato a comparare, conservandoli, i valori temporali, e il tempo siamo noi stessi, i momenti successivi della nostra vita sono in via di continua svalutazione, nessuna porzione del passato può essere valutata, se non trasformandola in presente.

A riprova di questo si potrebbe addurre la insufficienza palese d'ogni criterio di progresso, che la filosofia della storia ha saputo proporre. Possiamo raccogliere questa critica sotto un triplice punto di vista: progresso fisico, intellettuale, morale. Il primo dotato d'un carattere puramente esteriore sembra anche il più facile a dimostrarsi, come il più appariscente, immediato e palpabile. Ma in realtà è per semplice abuso di parola che chiamiamo questo un progresso, quando a questa parola si voglia dare il significato di aumento nel valore della vita, aumento apprezzato come una felicità, sia pure d'ordine materiale e sensibile, crescente; mentre invece

non abbiamo che trasformazione nelle condizioni della vita, imposta come necessità imprescindibile al nostro adattamento e alla nostra sopravvivenza, spostamento e complicazioni nel sistema dei nostri rapporti colle energie fisiche, equilibrio più o meno stabile tra i nostri bisogni ed i mezzi per soddisfarli. A dimostrazione che in tutto ciò noi non ci troviamo nè più felici nè meno infelici di prima sta la osservazione profondissima dello Spencer, che la nostra intolleranza d'ogni forma di male si accresce man mano che diminuiscono le cause stesse del male. Rendendoci più sensibili al dolore per l'affinamento nervoso e meno ai piaceri per l'abitudine, la civiltà ci toglie con una mano quei maggiori beni, che ci porge coll'altra (1).

Quanto al progresso intellettuale, possiamo distinguere il lato pratico (applicazione) dal lato teorico (speculazione). Ora il primo ci riconduce all'osservazione antecedente: l'intelligenza si rivela qui come puro meccanismo, il suo perfezionamento rappresenta un acquisto utilizzato in vista dei bisogni crescenti. Quanto al secondo aspetto, è facile osservare l'illusorietà di un reale progresso del sapere: questo essendo un rapporto tra il noto e l'ignoto, che rimane necessariamente *costante*. Rimane il terzo punto, il lato morale: ora qui si noti che la morale in quanto si attualizza è utilitarismo; è la volontà che si oggettiva nei fatti. Le trasformazioni dette progressive, che si svolgono in questo campo, non hanno a rigor di termine altro valore che quello utilitario, in quanto rappresentano un ulteriore adattamento alla vita di relazione. È in questo senso che il naturalismo etico e giuridico, mentre può rendere ragione della storia del costume, è incapace di fondare la morale ed il diritto. Ma la buona volontà, che compie il dovere e rispetta la giustizia, è un'esperienza del soggetto e non ha nulla a che fare col decorso del tempo.

Non voglio qui entrare nella discussione minuta delle molte formule, che sono state presentate come definizioni del progresso (2):

---

(1) SPENCER, *Problème de morale et de sociologie* (trad. franç.) 79-82.

(2) Si può avere un'idea della superficialità colla quale viene troppo spesso trattata questa questione leggendo nel libro di MAX NORDAU, *Le sens de l'histoire,* 1910, il capitolo VIII *La question du progrès*, 329-374, ed anche il IX *Eschatologie,* 375 seg.

basterà per esaurire la critica, che mi sono proposta, prendere in esame due sole concezioni: le estreme, particolarmente interessanti per il carattere di radicale opposizione che presentano, la naturalistica e la spiritualistica, quella che fa del progresso una legge fisica, quella che ne fa una legge psicologica. La prima lo giudica esteriormente nel fatto, la seconda interiormente nell'idea.

È ben nota la tesi spenceriana: il progresso come differenziazione crescente: essa compendia l'evoluzione cosmica dall'astro all'uomo, individuo e società e loro prodotti (1). Ma è facile convincerci che questa grande formula deve essere omai confinata nel regno dei miti filosofici. Si realizzano dentro e fuori di noi processi di complicazione e di semplificazione. C'è nel mondo fisico come in quello dello spirito accanto alla specificazione anche una riduzione progressiva. Non si va solo dal semplice al complesso, dall'uno al molteplice, dall'omogeneo all'eterogeneo, ma si compie anche il cammino opposto. Lalande chiama questo processo la dissoluzione in opposizione all'evoluzione. Però non è che una frase, a meno che voglia implicare in sè già un giudizio di valore congiunto ad uno di fatto, ossia l'apprezzamento d'una decadenza crescente, d'una svalutazione progressiva. Ciò sarebbe soltanto ammissibile, quando già fosse dimostrato che il valore è nell'individualità, nella singolarità, nell'eterogeneità, ecc., piuttosto che nelle condizioni opposte dell'universalità, dell'omogeneità... Ora su questo punto le risposte della filosofia possono essere e sono di fatto disparatissime, anzi contradditorie.

Ma restiamo nell'orbita della realtà empirica: l'aumento dell'entropia sembra essere la legge suprema della fisica (2). Nella meccanica, limitandoci a quella sola più nota e più diretta regione della nostra esperienza, che è il sistema solare, c'è veramente una tendenza manifesta verso l'uniformità, l'equilibrio, la graduale discesa d'ogni cosa e d'ogni forza al minimo comune denominatore, c'è il livellamento progressivo delle molteplici energie, inizialmente varie

---

(1) SPENCER, *Essais I. Le progrès* (trad. franç.), 3-79. — Cfr. la critica di N. MIKHAÏLOWSKY, *Qu'est-ce que le Progrès* (trad. franç.), 1897, e quella efficacissima di A. LALANDE, *La dissolution opposée à l'évolution*, 1899; e BOUGLÉ, *Notes sur la différentiation et les progrès* (" Revue de synthèse historique ", IV, 129-146).

(2) ROITI, *Elementi di fisica* [4], I, 416-421, 577-578.

ed individuate. La loro mutua trasformazione, pur rispettando, almeno entro certi limiti, il principio della conservazione e dell'equivalenza totale, è sotto un certo aspetto pur sempre una perdita continua, nell'esclusione della riversibilità. Ciò che diminuisce è appunto la capacità d'una ulteriore trasformazione. Cadendo da un potenziale più alto ad uno più basso, le forze si medianizzano e attuano un equilibrio di stabilità crescente, che è per ciò un ostacolo alle loro successive manifestazioni fenomeniche. Potrebbe veramente qui farsi strada sulle sorti finali del nostro universo una veduta fortemente pessimistica. La diminuzione della forza viva è l'implicito riconoscimento d'un cammino verso la morte fisica, che noi vediamo del resto già esemplificata sotto i nostri occhi nello spettacolo di alcune parti della realtà astrale, che ci precedono su questa via. È vero anche che il riposo succedente al movimento, la calma assoluta, frutto d'un equilibrio non più esposto a turbamento, sostituita all'incessante incalzarsi degli sforzi, potrebbero anche suggerire una consolante interpretazione di finale beatitudine, l'immobilità dell'Unitutto opposta all'irrequieto, instancabile flusso del divenire. Sorgendo pei nostri sensi la fenomenalità cosmica dai processi energetici, la loro stasi deve coincidere collo scomparire d'ogni fenomeno. *L'esse*, buddisticamente inteso, trionferebbe del *fieri*, e lo spirito dell'uomo avrebbe raggiunto il suo *nirvana*.

La legge di riduzione governa anche il mondo spirituale? A parte questa considerazione preliminare che l'uomo, individuo o collettività, è nella sua opera trasformatrice più inclinato verso la semplificazione che non verso la complicazione, verso la simmetria, l'ordine, le categorie e l'omogeneità che verso le cose contrarie, a parte il fatto di comune esperienza, che il lavoro umano ne' suoi prodotti si manifesta come un grande mezzo di riduzione e di unificazione crescente, per modo che flora e fauna, spazî abitati e costume, lingua, religione e diritto si uniformano, si livellano in una crescente democratizzazione d'ogni forma vitale; se ci restringiamo al campo spirituale propriamente detto, verifichiamo questi dati: aumento dell'abitudine e del pensiero astratto, generalità crescente e degradazione della vita sensoriale, emotiva ed intuitiva, a favore di quella concettuale, razionale e logica. Ora la sensazione, il sentimento e l'intuito sono i fatti psichici primitivi, individuali, rappresentano la massima originalità e per-

sonalità (1). Il sapere scientifico è già lo spirito spogliato delle sue caratteristiche di spontaneità diretta ed immediata, è già l'universalità astratta, la formula, la legge.

A questa stregua appare insostenibile la ipotesi di un aumento energetico nel dominio spirituale opposta da Wundt, quale effetto della sintesi creatrice, alla legge della conservazione pura e semplice delle energie fisiche, od anche la progressiva trasformazione dell'energia fisica in energia spirituale, ossia la spiritualizzazione del mondo, che sarebbe un'altra maniera di presentare la stessa tesi (2). Nel passaggio dall'uomo sensitivo all'uomo intellettuale, dal pensiero emozionale al logico, vi sarebbe piuttosto perdita che guadagno, diminuzione che aumento, perchè all'eterogeneità avremmo sostituito l'omogeneità, alla ricchezza della realtà concreta la relativa povertà dell'astratto (3). È vero però che anche questo modo d'interpretare l'esperienza non è senza obbiezione. Dicendo infatti che le sensazioni sono più varie che i pensieri, che il concreto è più specificato che l'astratto, si cade forse nello stesso equivoco che affermando la scala dei rumori più vasta di quella delle note musicali, e l'orchestra della natura più copiosa di elementi che non le sinfonie di Beethoven, ovvero il calcolo aritmetico più ricco di quello algebrico, mentre data la crescente molteplicità delle combinazioni, in cui possono entrare gli elementi astratti, che l'analisi trae dai concreti, isolandoli, la psicologia della dissociazione opposta a quella tradizionale dell'associazione, può dimostrare come l'intelligenza umana possegga qui il più efficace stromento per il suo progressivo arricchimento e per la continua specificazione de' suoi prodotti. Dal concreto all'astratto, dall'oggetto reale al suo simbolo, il passaggio segna aumento indefinito di possibilità, di fronte ad un numero sia pure inferiore di realtà.

Ciò non ostante questo progresso è pur sempre a danno di qualche cosa, della parte cioè più personale della vita psichica,

---

(1) LANGE, *Les émotions* (trad. franç.), 138-141; 20-21.

(2) WUNDT, *Phil. Stud.*, X, 116; *Grund. der Psych.* [7], 399-401. — N. VON GROT (" Archiv für syst. Phil. ", IV, 257 seg.), *Die Begriffe der Seele und der psychischen Energie in der Psychologie.*

(3) LALANDE, op. cit., ch. IV.

l'emozione. Come il lavoro umano ed i suoi prodotti perdono valore di personalità nel trapasso dalla mano all'utensile, alla macchina; così la coscienza dalle forme dirette ed intuitive della sua attività a quelle mediate e discorsive. Si automatizzano gli atti come i pensieri sotto l'impero dell'abitudine. Nè vale a compensare questa perdita l'osservare che forse si potrebbe anche interpretare la legge dell'automatismo crescente sia nell'individuo come nella razza, come un principio di economia, che, risparmiando le energie dello spirito, ne permette l'applicazione ad ulteriori campi di lavoro mentale.

Due proposizioni riassumono la nostra ricerca: equazione degli spazi e specificazione del tempo.

Lungo la linea della propria esperienza storica, l'uomo si è reso e sempre più si rende pressochè indifferente allo spazio specificato, e squisitamente invece sensibile al decorso del tempo. Ciò corrisponde per una parte alla maggiore sua estrinsecazione collettiva nelle cose, e per l'altro lato alla contrazione della propria coscienza, alla creazione della propria individualità.

La vita sociale, il corpo stesso sociale, s'identificano in certo senso collo spazio, mobile ed immobile, in quanto spiritualizzato, ossia con quella regione fisica, dove la volontà esprime se medesima in termini di forza, e si traduce in pratica; in essa si fissa e consolida stabilmente il sistema delle nostre relazioni, in essa noi ci siamo venuti adattando in un sicuro equilibrio, e qui si potrebbe in senso proprio dire che si attua il nostro progresso. La parola stessa sarebbe a suo posto. La conquista dello spazio è veramente un progresso.

Ma non altrettanto accade nel mondo della coscienza, che è puro tempo e attualità. La conquista del tempo, se così si vuol dire, ottenuta col perfezionato sistema dei ricordi e delle anticipazioni, si risolve in una contraddizione, la tragica antinomia del possesso dell'irreale; anzi meglio ancora essa diventa l'ossessione per parte sua di noi stessi. Più che vincitori dovremmo qui confessarci vinti. La coscienza è il *nunc semper stans*; mentre noi ci illudiamo di possedere la totalità temporale, in realtà incatenati al momento presente navighiamo il grande fiume, risalendone o discendendone il corso verso le sorgenti del ricordo o verso la foce del desiderio.

La memoria ci dà il passato e coll'ombra del passato componiamo il fantasma dell'avvenire. Piuttosto che dire col Savio: *Quid*

est quod fuit? Ipsum quod futurum est! invertiamo la domanda e la risposta: *Quid est futurum? Ipsum quod fuit.*

Ed è veramente così: il nostro futuro è la proiezione del nostro passato. Noi non possiamo nulla sapere, nulla pensare, nulla possedere di ciò che sarà, se non sulla traccia e nella misura della nostra esperienza.